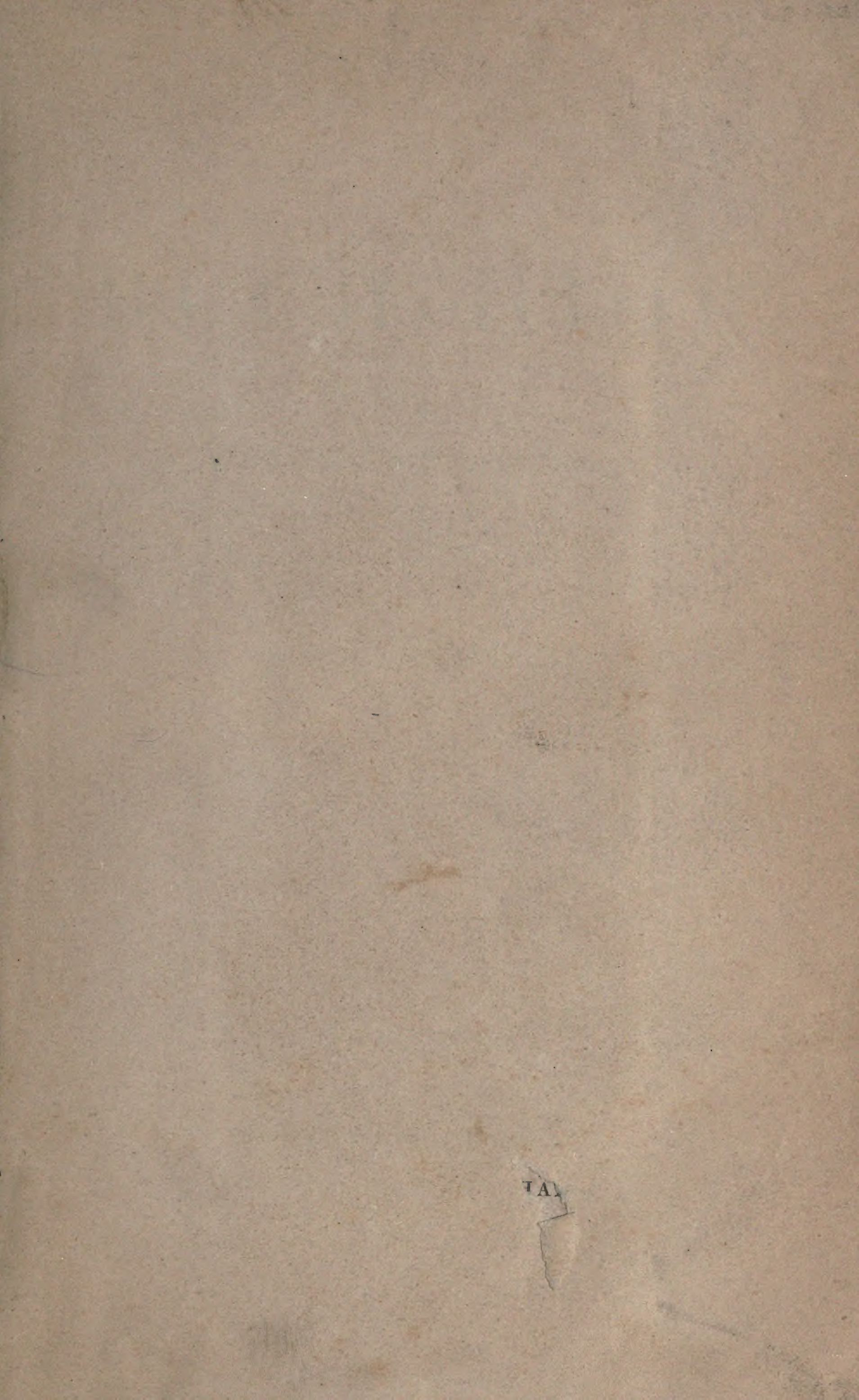
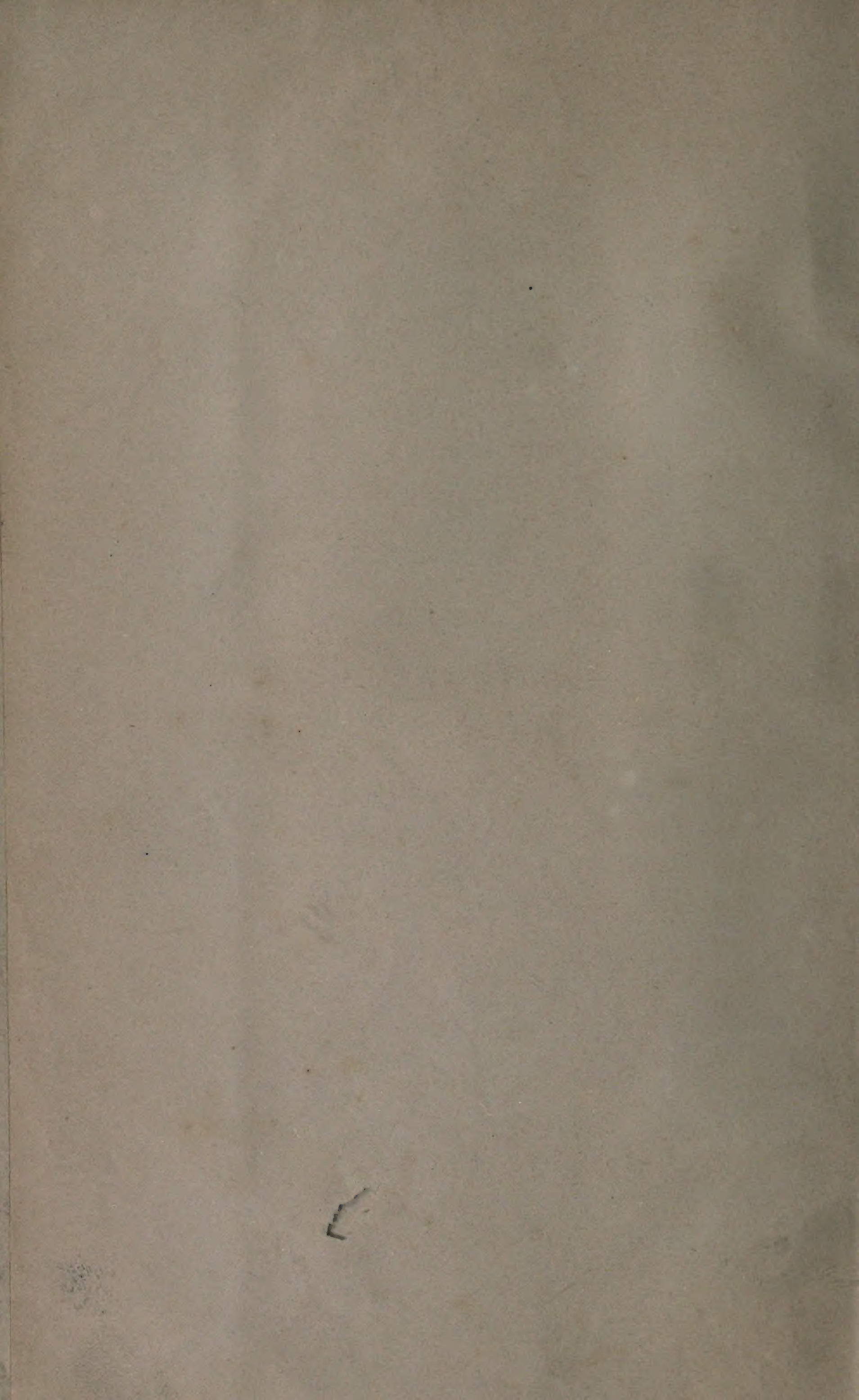




DAS

BUCH HIOB

UEBERSETZT UND AUSGELEGT

VON

DR. FERDINAND HITZIG,
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN HEIDELBERG.

LEIPZIG UND HEIDELBERG.
C. F. WINTER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1874.

Vorwort.

Nachdem Schriften zur Erklärung des Buches Hiob zahlreich vorliegen, werden sie hiemit um eine weiter vermehrt. Dem Unterzeichneten kam es vor, als ob auch die kundigsten neuern Ausleger ihr sprachliches Wissen nicht immer da, wo es galt, zur Verfügung gehabt hätten; und wenn ihr Fehlgreifen vollends dialektische Gelenke traf, so wurde die Entwicklung der Gedanken verkannt und musste scheinen, gar nicht vorhanden zu sein. Im Verfolge dieser meiner Arbeit habe ich mich mehr und mehr überzeugt, dass man, um des sehr schwierigen Verständnisses Herr zu werden, sich in Geist und Sprache des Alten Test. eingelebt haben sollte. Und hat ein Leser etwa sich an dem prächtigen Buche erbaut, so wird er nicht schon darum als Erklärer auch uns erbauen.

Im Allgemeinen ist wohl meine Art, den Sinn der Bibelworte zu erforschen und darzulegen, hinreichend

bekannt. Auch jetzt wieder gieng mein Streben hauptsächlich dahin, eine bewiesene Erklärung der Einzeldinge zu schaffen, bei welcher ich mich selbst beruhigen könnte. Zu dem Ende wurden besonders auch die alten Dolmetscher gehört, und behielt ich mit meinen Vorgängern Fühlung; aber eine Historie der Auslegung Hiobs wurde nicht beabsichtigt. Schon die Urgeschichte der LXX und des Syrers würde da ein eigenes Buch erfordern; und es war vielmehr an der Zeit, durch Verbrennen einer Menge exegetischen Wustes die Luft zu reinigen. Seit Erlöschen der echten Ueberlieferung bis auf A. SCHULTENS und theilweise tiefer herab wurde für die Auslegung Hiobs nichts Nennenswerthes geleistet. Unendlich Vieles, was ich gelesen, verdiente keine Anführung; und so bleiben auch Neuere, die eine erhebliche selbständige Meinung nicht darboten, unerwähnt, da eine Mehrzahl von Solchen schon Ein Sprecher vertreten mochte.

Von einer auf den Grundtext bezogenen Wortkritik waren bis auf das geniale MERX'sche Buch nur winzige Anfänge vorhanden; und da dieselbe in der Exegese wurzeln soll, so beweist schon ihr geringer Ertrag, wie unzulänglich bisher ein Text erörtert worden, der so manchen sinnstörenden Fehler birgt.

Betreffend übrigens die Methode der Kritik, so trenne ich mich von MERX des Gänzlichen; mir mangelt Muth und Lust, den Wagen Phaëthons zu besteigen.

Durch EWALD und HIRZEL ist in die wissenschaftliche Auslegung Hiobs frisches Leben gekommen; deren neuesten Stand aber bezeichnen die Commentare von DELITZSCH auf der einen Seite und DILLMANNS andererseits, auf welche daher am meisten Rücksicht zu nehmen war. Auch von Ersterem habe ich Vieles gelernt, jedoch, wie dessgleichen aus den höchst werthvollen Beiträgen WETZSTEINS, mit denen DEL. sein Werk schmückte, mehr nur Solches, was um Hiob herum ist und diessmal kaum oder gar nicht ausgenutzt werden konnte. Schade, dass der geistvolle Rabbinist, dessen dogmatischen Standpunkt wir beiseite lassen, nicht durch das Fegfeuer einer rationalen Grammatik hindurchgehn durfte, während der Meister des Aethiopischen ihrer, mindestens soweit sie gebucht ist, sich bemächtigt hat.

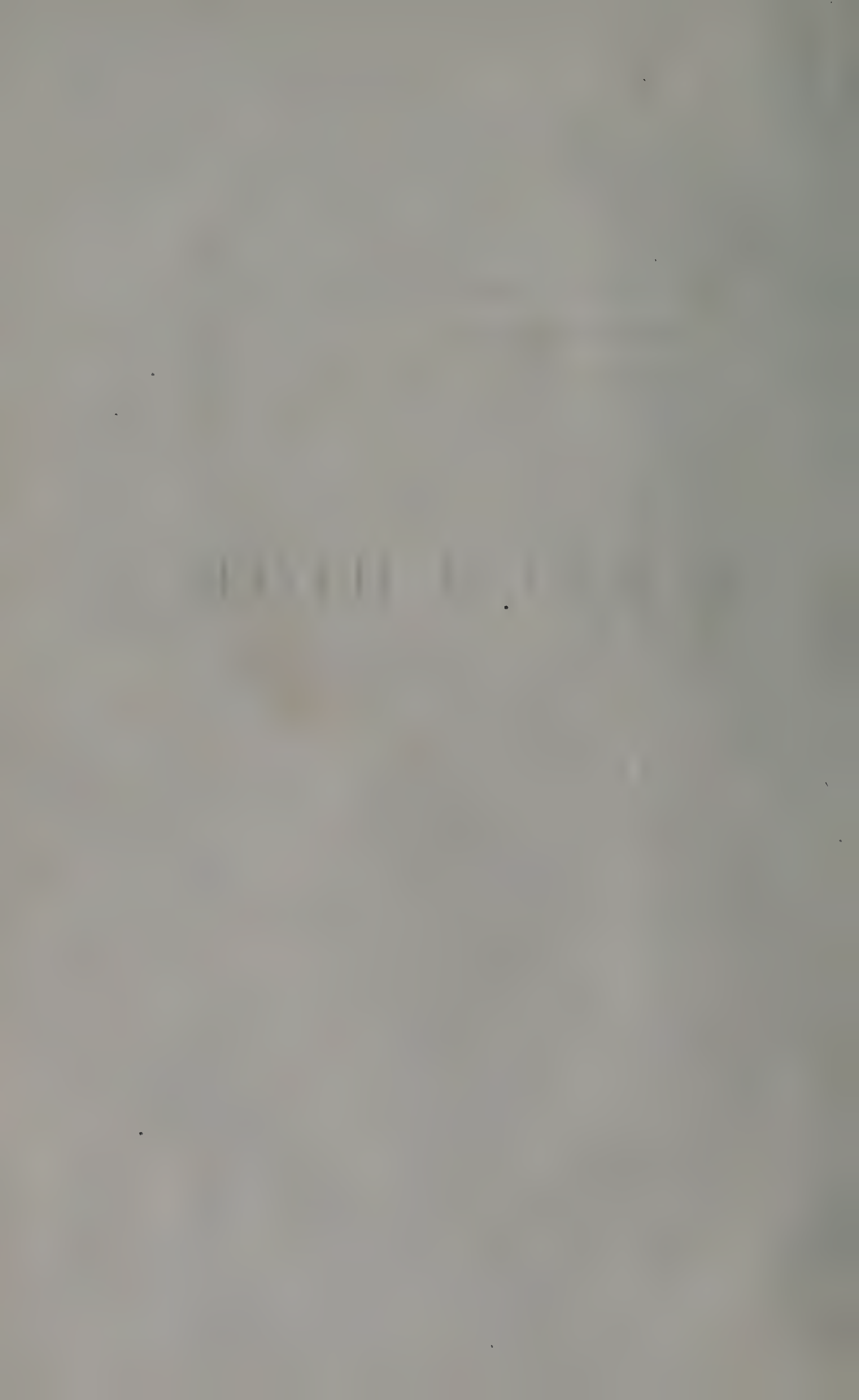
So eigentlich als Dritten im Bunde will ich meinen Commentar nicht einführen; und wofern er nicht selber für sich Reclame macht, kann ich ihm nicht helfen. Unsere Zeit hat — keine Zeit, sich in hebräische Syntax und in den Sprachgebrauch zu vertiefen; man hofft auf kürzerem und leichterem Wege

das Ziel zu erreichen, nachdem man es nicht hoch oder ein falsches sich gesteckt hat. Das Studium des Alten Test., Exegese und Kritik, ist augenblicklich, wie diess allerhand gedruckte Velleitäten darthun, im Verfalle. Die Gegenwart indess zeugt nicht auch wider die Zukunft. Der Forschungsgeist ist nicht erstorben; auch in diesem Gebiete, dürfen wir glauben, ruht er nur aus zu einem neuen Anlauf.

Heidelberg, den 31. März 1874.

F. Hitzig.

DAS BUCH HIOB.



Einleitung in das Buch Hiob.

I. Name, Person und Heimath Hiobs.

Wird das Buch Hiob erwähnt, so denken wir zunächst nicht an die darin ausgesprochene Lehre, sondern an seinen Gegenstand, den Mann, der erlebt und geredet und angehört soll haben, was den Inhalt des Schriftstückes bildet; aber zugänglich wird uns die Person in erster Linie durch den Namen, welcher ihr anhaftet. Jeder Eigenname ist ursprünglich, wie wir wissen, ein Appellativ; und seiner Bedeutung nachzugehn gewinnt einen erhöhten Reiz, wenn er, nicht Zeichen einer geschichtlichen Gestalt, die Vermuthung für sich hat, keineswegs zufällig zu sein, vielmehr etwas Wesentliches, Charakter oder Schicksal, von seinem Träger zu bekennen: durch den Wortbegriff erhält er Dasein in der Welt des Geistes. Diesen Fall nun fassen wir ins Auge bei Hiob, dem Helden eines Gedichtes, welcher, wie sich zeigen wird, niemals gelebt hat. Auch solche Ausleger, nach deren Ansicht Hiob von der Wirklichkeit an die Sage überliefert ward, hat die Deutung des Wortes אִיּוֹב, wie dessen Form im Hebr. lautet, viel beschäftigt.

Die verbreitetere Meinung führt das Wort auf איב zurück, so dass es *der Angefeindete* bedeute (vgl. יִלּוֹד und שִׁלּוֹחַ Joh. 9, 7.), oder aber *der anfeindet* (vgl. יִסּוֹר 40, 2.), soviel wie אוֹיֵב, der die אֵיבָה als Geschäft treibt, *der Feindselige*. Indess ein Mal wie das andere scheint dann der Name nicht genug bezeichnend. Er setzt nicht Beschaffenheit oder Eigenschaft,

sondern bloss eine Beziehung des Subjektes zu Anderem ausser ihm, welches erst noch ergänzt werden muss. Der Angefeindete ist diess nicht selbstverständlich von Seiten Satans; und Feind so absolut ist ausser dem „bösen Feinde" selbst Niemand, Hiob auch nicht als feindselig geschildert. Ferner wäre das Wort nur nach Analogie gebildet; und da Hiob ein Araber ist (C. 1, 3.), und sein Name, wie bewiesen werden soll, nicht erfunden, sondern vorgefunden: so haben wir ihn nicht hebräisch, sondern aus dem Arabischen zu deuten, איב aber lautet da هيب *fürchten;* der gemeinschaftliche Grundbegriff ist *horrere* aliquem.

Also entspricht nach KROMAYER, J. D. MICHAELIS, EWALD u. s. w. unser איוב dem arabischen أَوّاب, einem wirklichen Worte, gleichwie גבור mit جَبّار und צִיּוֹן mit صَوّان *saxum* übereinkommt. اوب bedeutet *umwenden* (wovon אובות *Weinschläuche,* deren Haarseite nach innen gekehrt ward), *zurückkehren* überhaupt; und neben אוב *revenant,* Gespenst, würde اواب sich wie גֶּבֶר zu גבור stellen. Es verhält sich aber auch wie Aphel zu Schaphel איב zu שׁוב, *sich wenden* und *sich bekehren* (vgl. z. B. Jes. 1, 27. mit Lib. Cantil. p. 97, 4.); und so besagt اواب, neben تواب stehend ZAMACHSCH. Gold. Halsb. § 29., *der sich* Gotte *zuwendet* Sur. 38, 18. 50, 31. Wie Salomo's (Sur. 38, 29.) ist diess auch Hiobs Prädikat (V. 44.); V. 16. daselbst stehen von David die nemlichen Worte wie von Letzterem; und es wird demzufolge auch Hiob nicht als *der* zuletzt, nachdem er widerspenstig gewesen, *sich Bekehrende,* sondern schlechthin als *Gotte zugewandt* bezeichnet. So in Uebereinstimmung mit seinem Eigenlobe C. 12, 4.; und ihn vertritt, wie wir sehn werden, im arabischen Mythus صالح d. h. ebenfalls *ein Frommer.* Endlich wird im Verlaufe sich eine vorislamische Bedeutung des Wortes ergeben, durch welche es mit עוץ selber zusammentrifft.

Unseres Hiob gedenkt JACUT unter البَثْنة (nach REISKE'S Lesung in den Addenda zu KOEHLERS Tab. Syr.) als des اياب. Die Wortform أَيّوب kam erst etwa zweihundert Jahre

vor Muhammed in Arabien auf,*) und stellt sich nicht neben, sondern unter die biblische ebenso, wie z. B. سُلَيْمان unter שְׁלֹמֹה d. i. سَلامان. — LUTHER schrieb *Hiob*. Er wollte der fehlerhaften Aussprache des Wortes als eines einsilbigen (vgl. יוֹב 1 Mos. 46, 13.) vorbeugen; den sanften Hauch aber muss das Deutsche unausgedrückt lassen, oder ihn durch den Laut H ersetzen (vgl. Helfenbein, Herdäpfel; halec, harena; hermitage u. s. w.).

Bei Ableitung von איב wie von ארב bedeutsam, schickt sich der Name zu dem Inhalte des Buches und könnte der Erzählung erst angepasst, ihr zuliebe erfunden sein. Sie ist eine Dichtung; und wenn der Name gleichfalls erdichtet, so vielleicht diess auch sein Eigner. Bevor wir jedoch darüber entscheiden, ob ein Mann Namens Hiob einst gelebt habe, will die Vorfrage beantwortet sein: wer war Hiob gemäss der Darstellung unseres Verfassers? und zu diesem Behufe haben wir die Standpunkte Beider auseinanderzuhalten.

Während der hebr. Verfasser beständig, im Prolog und Epilog wie C. 38, 1. 40, 1. 3. 6., sich des Namens Jahve bedient, wird derselbe von Hiob und seinen Freunden geflissentlich vermieden. Nur C. 1, 21. in der Geschichterzählung und 12, 9. in einer, wie es scheint, fertigen Formel, vielleicht auch 28, 28., wo die Lesart schwankend, wird er folgewidrig dem Hiob in den Mund gelegt. Anderwärts im Laufe des Zwiegesprächs braucht auch er, wie diess die Freunde immer, die Ausdrücke שַׁדַּי und אֱלוֹהַּ oder אֵל (19, 22.); daneben sagt einer der Freunde C. 20, 29. einmal אלהים (vgl. 2, 9. 10.), und anstatt תּוֹרָה er selber אִמְרֵי קָדוֹשׁ C. 6, 10. Es scheint somit: nach dem Willen unseres Vfs war dem Hiob „Jahve“ und sein Gesetz nicht bekannt, so dass er demgemäss in ein vormosaisches Zeitalter zu setzen sein würde (s. 2 Mos. 6, 2. 3. Ez. 20, 5.). Hiegegen hat die Einwendung, er sei ein Araber (C. 1, 3.), ein Nichtisraelite gewesen, kein Gewicht; denn es liegt allenthalben am Tage, dass Hiob den wahren Gott kennt, welchen er in spätern

*) EWALD in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes III, 234.

Zeiten nicht bloss so wie Isaak und Jakob (1 Mos. 28, 3. 43, 14.), sondern wie Bileam auch mit seinem Eigennamen gekannt haben würde. Und so wird Hiob denn auch damit, dass er selbst opfert (1, 5. vgl. 1 Mos. 8, 20. 22, 13.), dann in der Schilderung seines Reichthums, besonders an Heerden (1, 3. vgl. 1 Mos. 12, 16. 26, 13. 30, 43.) seines grossen Ansehns beim Volke (29, 8 f. 21 f. vgl. 1 Mos. 23, 6. 26, 28—30.), des hohen glücklichen Alters, welches er erreicht (42, 16. 17. vgl. 1 Mos. 25, 8. 35, 29. — 50, 26. 47, 28.), vollkommen so dargestellt wie einer der alten Patriarchen.

Nun lässt sich aber der Zeitabschnitt, in welchen Hiob einzuweisen ist, noch genauer bestimmen. Wenn er nach seiner Katastrophe noch 140 Jahre lebt (42, 16.), vorher schon ein Greis (29, 4. vgl. 15, 10.), der erwachsene Kinder hat (1, 4.): so sind ihm nach dem Willen des Vfs über 200 Lebensjahre im Ganzen beizulegen. Die LXX geben 240 an, indem sie ihn *μετὰ τὴν πληγὴν* 170 Jahre, also vorher 70 durchleben lassen; und die letztere Zahl, sie am besten, passt auch zu C. 29, 4., so dass er sein Leben in Wahrheit auf 210 Jahre gebracht hätte. Mithin trifft er kraft der allmähligen Abstufung des Lebensalters nach Serug (1 Mos. 11, 23. 24.) und wenigstens vor Jakob (1 Mos. 47, 28.); und die LXX, welche, wie auch IZCHAKI, ihn mit jenem Jobab von Edom (1 Mos. 36, 33.) combiniren, widerlegen sich selbst durch ihre 240 Jahre mehr, als genügend. Etwa aber werden, unbeschadet das Schlussergebniss, Vater und Sohn gleich alt (1 Mos. 11, 18—23.), ja der Sohn älter (VV. 14. 15. und 16. 17.). Söhne Terahs, welcher 205 Jahre alt wird (V. 32.), sind Abraham und Nahor (V. 26.); für Uz aber, den Sohn des Letztern (22, 21.), darf Hiob selbst eintreten (S. XVI.), kommt also auf Eine Linie zu stehn mit Isaak, dessen Geschichte 1 Mos. 26. in einzelnen Ausdrücken Hi. 1, 3. 10. nachklingt, und mit dem gleichzeitigen Besuche Dreier (V. 26.), dem Ackerbau des Heerdenbesitzers (V. 12.), vielleicht auch mit der שִׁבְעָה V. 21. sich im Buche Hiob abschattet. Geben wir nun dem Nahor, dessen Lebensjahre nicht angemerkt sind, Obigem zufolge ebenso viele wie seinem Sohne Uz (Hiob), so werden Beide 5 Jahre älter als

Terah, gleichwie Isaak (1 Mos. 35, 28.) um 5 Jahre dem Abraham vorgeht (25, 7.). Dürften wir endlich den Grossvater Nahor (V. 25.) vielmehr zu Nahors (V. 26.) Enkel ernennen, so würde er dem Jakob gegenüber zu stehn kommen, — mit 148 Jahren neben den 147 Jakobs.

Im Allgemeinen wird Hiob dergestalt in die zeitliche Sphäre Abrahams gerückt als der Sohn seines Bruders. Dafür, dass er erst nach Heber komme, zeugt auch sein *alter ego* Sâlih (s. S. XIV.); und, dass Sâlih vor Abraham treffe,*) folgt nicht nothwendig daraus, wenn sein Volk Thamud von Gether, dem Sohne Arams, abstammt;**) noch weniger ist davon auf Hiob ein Schluss gültig. Die Hauptfrage nun aber nach der historischen Existenz Hiobs hat man geglaubt von derjenigen trennen zu sollen, ob er das alles was hier erzählt wird buchstäblich erfahren und geredet habe; und BLEEK z. B. meint, seinem ganzen Inhalte nach lasse sich das Buch auf keinen Fall als rein geschichtlich begreifen. Allerdings ist diese zweite Frage, da das Wunder, da Vorgänge im Himmel, Theophanie, Satan als Hebel der Geschichte verwendet werden, heuer keine mehr. Indess auch, dass Hiob überhaupt gelebt habe, wird unwahrscheinlich, wenn wir erwägen, dass das hier Erzählte zum voraus in vielen Dingen dichterisches Gebilde, ein Subjekt aber ohne Prädikate ein Unding ist; dass eines Theils sich in Hiob die Gestalt Israels reflektirt (s. zu 10, 13. 14. 17. 30, 9—14. S. 87.); und dass sein Name in den Genealogieen ausbleibt. Man hat ihn auch wohl in jenem andern Jobab (1 Mos. 10, 29.) zu entdecken geglaubt; der ist aber Collektivname eines Volkes, welches nicht im Lande Uz sesshaft (V. 30.). Nur soviel lässt mit Fug sich behaupten, dass Hiob nicht ein Geschöpf der Phantasie unseres Vfs ist. Wenn dieser, wie es scheint, der Ableitung von איב Raum gibt, den Frommen vorführend, als welcher angefeindet werde: so hat er die wahre Bedeutung des Wortes verkannt, und dann wirklich seinen Mann in der Sage schon vorgefunden. Diess wird

*) ABULFEDA, Hist. Anteislam. p. 18.

**) ABULFEDA a. a. O. p. 16.

zur Gewissheit, wofern wir erhärten, dass Hiobs Erwähnung Ez. 14, 14. 20. nicht erst von unserem Buche abhängt.

Drei sind 1 Joh. 5, 7. 8., die da zeugen; und gleichwie der Siracide C. 49, 4. drei fromme Könige ausscheidet, so nennt Ezechiel zweimal in der selben Reihenfolge Noah, Daniel und Hiob als die Gerechten. Den Ersten von diesen bot die Ueberlieferung, und Kunde von Hiob aus dem Buche schöpfen mochte er gar wohl des Zeitverhältnisses halber. Allein die Erwähnung Daniels lässt sich auf dem gleichen Wege nicht begreifen, indem ja das Buch dieses Namens erst lange nach Ezechiel verfasst ist; und so würden wir, wenn seine Kenntniss Hiobs nicht ebenfalls aus der Sage stammt, vielleicht ohne Noth und also mit Unrecht eine doppelte Quelle annehmen. Gelingt es aber zu ermitteln, wer eigentlich Ezechiels Daniel ist, so werden wir auch weitergeleitet werden auf die Spur Hiobs.

Der Coran, die islamischen Araber sprechen ebenfalls von einer solchen Dreizahl: Nuḥ, Hud und Ṣâliḥ, welche der des Ezechiel parallel läuft. Der Fall, welchen für seine drei Männer Ezechiel in Aussicht nimmt, dass sie durch ihre Gerechtigkeit nur eben sich selbst aus der Katastrophe retten würden, traf zu wie bei Nuḥ so bei den beiden Andern;*) und es scheint die Trias beiderseits Eine und die selbe zu sein. Der erste Name: نوح, נֹחַ ist der gleiche; und Noah entgieng wirklich wie Nuḥ dem Verderben desshalb, weil er צַדִּיק תָּמִים war (1 Mos. 6, 9.). Dieses Prädikat führt aber im A. Test. nur noch Hiob (C. 12, 4.), dessen Eigenname schon ungefähr das Selbe aussagt wie صالح; und es dürfte auch die dem Ezechiel bekannte Sage Hiob mit einer Vertilgung der Gottlosen zusammengebracht haben. Ebenso den Daniel; und dieser muss nun mit Hud übereinkommen. In „Hud“, abgekürzt aus „Jehud“, verkleidete man bekanntlich den Heber nach der Zeit, dass Jude und Hebräer Wechselbegriffe

*) Coran, Sur. 7, 57. 63. 71. 11, 27. 52. 64. 26, 105. 122 f. 141 f. 38. 11. 12. — 23, 23. 33 ff. 10, 72 ff. MARRACCI, Prodr. IV, 92 f.

geworden waren;*) indem aber arabische Juden an عبر *andeuten*, عبّر d. i. اعرب**) und عِبْرة *Mahnung, Warnung* ff dachten, wurde Heber ein „grosser Prophet“;***) und ein solcher ist auch Daniel. Nun besagt im Weitern عبّر *auslegen* z. B. Träume, und עֵבֶר liess sich verstehen als عَبّار:†) auch hierin gleicht ihm Daniel, welcher vorzugsweise als Ausleger (5, 25.) und Traumdeuter (5, 11. 2, 28. 4, 16.) gebahrt. Den Ort Hebers haben wir ohne Zweifel jenseits des Stromes zu denken; ebenda hantiert der Daniel des nach ihm benannten Buches und schliesslich der Gewährsmann für ihn, Ezechiel selber. Fraglich bleibt nur, welches Weges der Name Heber in Daniel umschlagen konnte. Des Sinnes: *Gott ist mein Richter*, konnte eine wirkliche Person so heissen (vgl. 1 Mos. 30, 6.); unser „Daniel“ würde eher besagen *Richter Gottes* (s. zu Daniel Vorbm. 2.). Allein als Richter tritt Daniel noch nicht einmal im kanonischen Buche, sondern erst Susann. V. 46 ff. auf; *Richter* heisst דַּיָּן, nicht דָּן; und der Eigenname kommt erst seit dem Exil vor (Esr. 8, 2. Neh. 10, 7.),††) ist vielleicht im Auslande geprägt worden. Bei Ezechiel, welcher das Wort דנאל ohne י— schreibt, erscheint er als ein Ideal von Weisheit C. 28, 3.; und so möchte der Name dort auf der Sprachenscheide als vox hybrida gebildet sein, von dânu zend., دانا neupers. *weise* und dem semitischen אֵל, das die Idealität ausdrückt (vgl. 1 Mos. 30, 8. 1 Chron. 12, 22.).

Wenn allem dem zufolge nicht nur Noah mit Nuḥ identisch ist, sondern auch Daniel mit Hud (Heber), so erkennen wir folgerichtig in Hiob ferner den Ṣâliḥ; und der Umstand,

---

*) ABULFEDA, Hi. Anteisl. p. 18. MARRACCI a. a. O. GEIGER, Was hat Muh. aus dem Judenthume aufgenommen S. 115.

**) Z. B. SILV. DE SACY, Anthol. p. 14. 22.

***) Seder Olam in Midrasch Jalkut C. 62. bei GEIGER a. a. O. S. 116.

†) Kâmil p. 256, 12.

††) Gegen 1 Chron. 3, 1. s. 2 Sam. 3, 3. und hier LXX.

dass Letzterem die Sage bloss 58 Lebensjahre zubilligt,*) weit davon entfernt uns irre zu machen, hilft weiter. Die Zahl ist gematrisch**) aus ثمود dadurch gewonnen, dass der Buchstabe ث, welcher dem Hebräischen mangelt, ثَمانٍ *acht* bedeuten muss, während mit מוד sich die *fünfzig* ergeben. Dergestalt fiele Ṣâliḥ mit seinem Ahnherrn oder seinem Volke zusammen? allein das Gleiche trifft auch bei Hud zu: wenn er, der Prophet des Geschlechtes ʿÂd, Heber ist, so kommt er auch auf ʿÂd selbst heraus. Dieser عادٌ wäre eigentlich عادٍ, das Particip von عدو *laufen, vorübergehn*, hebr. עָבַר; wie bei أَبٌ *Vater*, ساعة von سعى, עָדָה (1 Mos. 4, 19.) *die Stunde*, جالة hebr. גּוֹלָה hat sich der dritte Wurzellaut verloren; und so wird עֵבֶר (statt עֵבֶר) nochmals عابر, jedoch im Sinne von עוֹבֵר, *der vorüber-* oder *hinübergeht.*

Diese doppelte Analogie mag es vorläufig rechtfertigen, wenn S. XVI. Hiob für Uz gesetzt wurde; s. weiter S. XX.

Aber wer ist nun Uz, die Person? was Uz, das Land? Den Ort der Thamudäer kennt man; Ausitis dgg. der LXX liegt in ganz anderer Richtung: das Wort und seine Sache gilt es jetzt zu bestimmen.

Von den Söhnen Arams der erste 1 Mos. 10, 23., erscheint Uz C. 22, 21. als Erstgeborener jenes jüngeren Nahor (11, 26.), welcher da verharrte, wo wir seinen Enkel treffen, im Zweistromlande 24, 10., im Gefilde Arams 28, 2., in Haran 29, 4. Hier wohnen „Söhne des Ostens“ 29, 1., und ein solcher ist Hiob (C. 1, 3.). Eine Ortschaft ferner Harans hiess تَرْعِ عُوز (תְּרַע), *Pforte des Uz*, unter welchem Namen die dort heimischen Zabier den Stern Venus verehrten,***) den Uçanas der Inder. Mit diesem עוז ist ohne Zweifel עוץ identisch, und wie man von dem Lande Jahve's sprach (z. B. Hos. 9, 3.), so war auch „das Land des Uz“ dasjenige, woselbst man ihn verehrte; nachdem der appellative Sinn

*) ABULFEDA a. a. O. p. 20.

**) Vgl. die Fälle 1 Mos. 14, 14. Sach. 12, 10. — Offenb. 13, 18.

***) JACUT I, 837.

des Wortes erbleicht war, galt fortan der Genitiv als der des Substrates. Allein jenseits des Stromes, gar so weit von Theman (2, 11.) entfernt, dürfen wir Hiob nicht suchen; den LXX im Zusatze grenzt *Αὐσῖτις* an Idumäa und Arabien; und nicht nur heisst ein Ureinwohner des Gebirges Seir ebenfalls Uz (1 Mos. 36, 28.), sondern Klagl. 4, 21. formulirt Jeremia: *Tochter Edoms, die im Lande Uz weilt.* Der Selbe unterscheidet anderwärts (25, 20. 21.) Uz und Edom; es ist desshalb aber Klagl. a. a. O. nicht an das Grenz- oder ein nächstes Culturland gedacht, als wohin Edomiter leicht einwanderten:*) nicht eine Colonie Edoms wird von dem Propheten bedroht, sondern offenbar das Haupt- oder das Gesammtvolk; und jener Uz sitzt ja auf Seir selber. Wir wissen vielmehr: auch auf der Halbinsel des Sinai wurde die Venus nebst ihrem Sterne verehrt,**) wie jenseits des Euphrat und doch wohl auch in dem Zwischenlande, *Αὐσῖτις* der LXX; also aber wird *Land Uz* bald in weiterem Sinne gesagt, bald in engerem. Den Bereich, über welchen dieser Name sich erstreckt, zu fixiren holen wir weiter aus.

Neben dem Morgensterne ward in Haran (*Carrhae*) auch der Mond angebetet, unter dem Namen *Sin*, der kalte;***) dessgleichen verehrte man ihn auch auf der Sinaihalbinsel, sein schneeweisses Idol fand am Sinai noch ANTONINUS Martyr vor.†) Dass der Sinai selbst vom Gotte Sin seinen Namen hat, dürfte schon jetzt einleuchten; und ebenso wird die ägyptische Nachbarschaft סִין (Ez. 30, 15. 2 Mos. 16, 1 ff.), werden die סִינִים Syriens (1 Mos. 10, 17.) wie jene andern Jes. 49, 12. nach dieser Gottheit, der ihrigen, benannt sein. Nun leiht auch HERODOT (3, 8.) seinen Arabern zwei Götter, und nur zwei: den Dionysos und die Urania. Mit Letzterer, der Mylitta (Her. 1, 131.) ist auch ihr Stern gegeben; und

*) FRIES in den Theol. Stud. u. Krit. JG. 1854. S. 303 f.

**) S. TUCH in der Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch. III, 195 f., vgl. HOTTINGER, Hi. Or. p. 228.

***) AMMIAN. MARC. 23, 3. — Sprache u. Sprr. Assyriens S. 25.

†) TUCH a. a. O. S. 202 f. ANTONIN. M. C. 38.

dass *Διώνυσος* (d. i. *Joniça**) wie *Giriça*) wesentlich dem Çiva der Inder entspricht, darf als ausgemacht gelten.**) Çiva trägt aber den Halbmond an der Stirn; und nur durch die Versippung mit ihm als seine Gemahlin ist die Urania nachgehends auch Mondgottheit geworden. Sie ist nemlich die indische Çarvâṇī, Çarva d. h. Çiva als Weib aufgefasst; und da *Σερβωνίς* (HEROD. 2, 6. 3, 5.) deutlich das gleiche Wort ist, so wird auch der Name des Berges Serbâl sich von Çarva herleiten.***) Es liegt aber in der Thatsache, dass Çarva der Sin, dergestalt ein weiterer Beweisgrund für die Ansicht, der Sinai des Mose sei der Serbâl.†) Und schliesslich, wenn den Cultus der Araber HERODOT auf zwei Gottheiten sich beschränken lässt, so wird seine Aussage durch die *Βανιζομενεῖς* (DIOD. 3, 44.) bewahrheitet; denn diese sind ebenso gewiss *Bani ṣanamein,* Kinder der zwei Idole, als die Stadt Ṣanamein zwei solchen Götzenbildern ihren Namen verdankt.††)

So weit wie die Verehrung des Mondes erstreckte sich allem Anscheine nach auch diejenige des Morgensterns: über das ganze nördliche Arabien und syrisches Grenzland bis gen Carrhä, von wo beiderlei Dienst ausgegangen sein wird; das Land Uz aber Hi. 1, 1. muss in engerem Sinne gemeint sein, und diesen gilt es nun aus dem allgemeineren Begriffe herauszuschälen. Im Osten von Palästina lag es, weiter weg als der Wohnort Bildads, also über Bostra hinaus (s. zu 2, 11.), nach dem Euphrat zu, da der Dichter, welcher die Wahrscheinlichkeit nicht verletzen darf, die Ueberfälle C. 2, 15. 17. den Sabäern (Abrahams 1 Mos. 25, 3.) und den Chaldäern zuschreibt. Sofern Zophars Ort sich nicht näher angeben lässt, und den Bildad Eliphaz abgeholt haben könnte, steht über die Richtung des gemeinsamen Weges

*) Vgl. Urgeschichte der Philist. § 91.

**) S. v. BOHLEN, das alte Indien I, 148.

***) S. zu dieser Erörterung überhaupt Urgesch. d. Philist. S. 302. — S. 233. vgl. § 152. und S. 237. — § 157.

†) Vgl. EBERS, durch Gosen zum Sinai S. 380 ff. 585 f.

††) Vgl. Geschichte des Volkes Israel S. 497.

der Drei aus C. 2, 11. nichts zu entnehmen; dgg. bietet die Beschaffenheit des Landes, wie sie aus dem Buche hervorgeht, einen nützlichen Fingerzeig. Die Wüste wird 1, 19. von der Heimath Hiobs unterschieden. Letztere ist ein Weideland, welches grosse Heerden nährt, eignet sich dabei auch für den Ackerbau (1, 14.), und trägt 29, 7. eine Stadt, sie wohl nicht die einzige. Nun berichtet aber BURCKHARDT,*) in der grossen Wüste, welche von Zaele (زاله) aus sich nordöstlich und südöstlich erstreckt, sei drei Tagreisen weit gen Osten noch guter tragbarer Boden, der mit Trümmern vieler Städte und Dörfer bedeckt, und wo man leicht Wasser aufgrabe. Zaele liegt im NO Bostras; und auch von da ostwärts, sagt SEETZEN,**) sei jetzt zwar die Wüste, allein man habe ihm versichert, dass bis 20 Stunden lang ostwärts ruinirte und verlassene Dörfer angetroffen würden. Dieses Hügelland (T ŭ l û l) lehnt im Westen sich an das Gebirge Hauran, und ist im Uebrigen von der grossen Sandwüste e l Ḥ a m m â d eingeschlossen, welche vom NO bis zum Euphrat und südlich bis zum Dschof reicht***), so dass uns keine Wahl offen bleibt, eine andere Gegend als jenen Bezirk Tŭlûl für das Land Uz zu halten.†) Ungefähr freilich an der Stelle im wüsten Arabien, wo wir bei PTOLEMAEUS die *Αὐσῖται* erwarten, V, 19, 2. haben alle Handschriften *Αἰσεῖται*, d. i. Anbeter des Abendsterns (s. zu 38, 32.). Sie wohnen *παρὰ τὴν Βαβυλωνίαν*, sind also Nachbarn, nicht Insassen des Landes Uz, wo man vielmehr den Morgenstern verehrte. Es werden nun als arabische Stämme z. B. B a n u B a d r (Söhne des Vollmondes), B a n u H i l â l (S. der Mondsichel), B a n u ʿU ṭ â r i d (S. des Merkurs) namhaft gemacht;††) B a n u ʿU z sind nicht aufzutreiben, statt ihrer

*) Reisen in Syrien u. s. w. S. 172 f. und vgl. C. RITTER, Erdkunde XV, 851.

**) Reisen durch Syrien u. s. w. I, 67.

***) BURCKHARDT a. a. O.

†) Im Wesentlichen vollkommen richtig FRIES Theol. Stud. u. Krit. a. a. O.

††) TUCH a. a. O. S. 202. — JACUT I, 922. II, 126.; jedoch ist عُطارِد auch Personname geworden.

jedoch weist der Camus einen Stamm Banu Awwâb auf. Wir wissen nichts von einem historischen Awwâb, einem Stammeshaupt dieses Namens; das Wort bedeutet *der zurückzukehren pflegt* und war arabische Benennung des Morgensterns. Nicht, weil er so wie andere Sterne auch wiederkehrt, sondern sofern er nach dem Erleschen wiederkommt (vgl. ארב), wiederauflebt als Abendstern. Sein Dienst ist, wie wir sahen, mit dem des Mondes vergesellschaftet; und so finden wir richtig im nahen Süden, zu Ṣarchad, die Banu Hilâl.*) Es erscheint aber also in der That Hiob als von Hause aus mit Uz identisch. Dieser ursprüngliche Sinn des Wortes verschwand; und der Stern wurde ein Mann, hervorragend durch Rechtschaffenheit (C. 1, 8.), gemäss dem Bilde 4 Mos. 24, 17. und der Vergleichung Dan. 12, 3b.

Die Unbestimmtheit der Kategorie Land des Uz macht es begreiflich, dass die Sage ins Schwanken gerieth und so an sehr verschiedenen Orten Hiob ansiedelt; auffallen aber muss es, dass sie im Ganzen sich treu bleibend statt in den Osten Haurans ihn in den Westen setzt. Nach Bathna oder Bathanijja, wie ein damascenischer Bezirk heisse, Andern zufolge eine Stadt zwischen Damask und Adhra'ât. Sein Wohnort war Nawâ, von wo südlich es auch ein Hiobs-Kloster gibt; in dessen Nähe zeigt man das Grab Hiobs, welches aber auch in Nawâ gesucht wird.**) Für Bathanijja nun, wenn das eine Stadt sein soll, würde sich als ziemlich in der Mitte zwischen Damask und Adhra'ât liegend, Ṣanamein sehr gut eignen, wenn man die beiden Idole für Urania und Dionysos halten dürfte. Das alte Nawâ hinwiederum brachte der Umstand zu Ehren, dass Hiob, arabischer Heerdenbesitzer in Syrien, als Ναυαταῖος, will sagen Ναβαταῖος gelten konnte.***) Dgg. bedarf, wie man überhaupt auf Bathna, בָּשָׁן des A. Test., verfallen konnte, einer besondern Untersuchung.

---

*) ABULFEDA, Tab. Syr. p. 106.

**) ABULFEDA, Hi. Anteisl. p. 26. JACUT I, 493. IV, 815. II, 645., Add. et Corrig. zu p. 97. der Tab. Syr., WETZSTEIN bei DELITZSCH S. 510. 512 f.

***) Vgl. PLIN. H. N. 12, 37.: — *in Nabataeis, qui sunt ex Arabia contermini Syriae.*

Βάτναι, Batne, syrisch בַּטְנָן hiess eine Stadt im Gebiete Sĕrugs, und nachgehends brauchte man den Namen auch für Sĕrug selber.*) Dass שְׂרוּג (eig. *Leuchte*) auf Gestirndienst deutet, lassen wir beiseite; aber Nachbarn eines Volkes von Sternanbetern, der *Καυχαβηνοί*, die im wüsten Arabien dem Euphrat nach wohnen, sind Syrien zu die *Βαταναῖοι* (PTOL. V, 19, 2.). Name und Dienst des Uz setzte westlich über den Euphrat; und so könnte auch die Wurzel בטן von jenseits in den diesseitigen Boden verpflanzt sein. Wenn nun ein Ort بَطْن أغْدآء, *Badanatha,* zwischen Mekka und Medina existirt,**) und zwischen diesen zwei Städten auch ein Berg Hiobs:***) so wäre ein Zusammenhang beider Thatsachen möglich, wird sich jedoch kaum näher bestimmen lassen. Dagegen, da das Land Uz gleichfalls vom Euphrat zurückgezogen, und südlich die Kauchabener von den *Αἰσεῖται* fortgesetzt werden, so dürfte eben das Land Uz dem Gebiete dieser *Βαταναῖοι* entsprechen oder ein Theil desselben sein. Dieses Weges mochte die Ueberlieferung Hiob als einen Batanäer aufweisen. Als dieser Name aber für den östlichen Bezirk ausser Gebrauch kam, und die Araber kennen ihn nicht: da übrigte lediglich noch die *Βαταναία* Cölesyriens, wie JOSEPHUS und PTOLEMAEUS die *Βασανῖτις* (Ez. 27, 6.) nennen,†) auch als vermuthliches Vaterland Hiobs. Eine vertiefte Niederung بَطْن konnte zugleich eine geschlichtete Bodenfläche بَثْنَة sein; und der Unterschied der Laute ט und ת wurde im griechischen *T* begraben.

Da Verehrung des Morgensterns von Haran bis Seir gieng, so lag Basan auf ihrem Wege; und eine fast verwischte Spur derselben entdecken wir noch in Palästina. Dionysos gelangte in der Person Jakobs vom Jarmuk her (1 Mos. 32, 3.) nach Sichem (C. 33, 18.);††) und den Dienst

*) STEPH. B., AMMIAN. MARC. 14, 3. ASSEMAN. Bibl. Or. I, 283 f. 278.

**) Marâç. I, 159. PLIN. H. N. 6, 32.

***) BURCKH. Reisen in Arabien S. 460.

†) JOSEPH. Archl. XV, 10, 1. Jüd. Kr. III, 3, 5 ff. PTOL. V, 15, 26.

††) Vgl. 1 Mos. 35, 4. 8. mit PAUSAN. VI, 24, 6. PLIN. H. N. 5, 16. Gesch. des Volkes Israel S. 49.

des Mondes bezeugen noch die Stadtnamen Ai und Jericho,*) solchen des Uz nur mittelbar der Hiobsbrunnen bei Jerusalem.**) Vordem „die Quelle des Kundschafters“ seit 2 Sam. 17, 17., ein uralter tiefer Born, durch Viehzüchter aufgegraben in der Nähe des Heerdenthurms (1 Mos. 35, 21. vgl. Mich. 4, 8.), steht er zusammenzuordnen mit dem Brunnen Jakobs Joh. 4, 6.***) und demjenigen von Bersaba. Den Letztern, welcher arabisch benannt,†) haben ismaelitische Zwischenhändler gegraben (1 Mos. 37, 25.); und ein Ismaelite i. w. S., kein Joktanide ist Hiob. Zufolge dgg. von 1 Mos. 26, 25. 32. gruben ihn die Knechte des Isaak, des in Bersaba Ortsangehörigen (vgl. Am. 7, 9. mit 8, 14.). Isaak aber haben wir mit Hiob in Parallele gestellt; und folglich sollte Brunnen Hiobs der von Bersaba heissen, oder zu jenem bei Jerusalem Isaak in Beziehung stehn. Wir sehen davon ab, dass in der Mythologie so häufig der Sohn als Doppelgänger des Vaters auftritt; auch A. BERNSTEINS ansprechende Meinung, dass im ursprünglichen Mythus Isaak seitwärts stand, und Sohn Abrahams Jakob war††), so dass Abraham den Isaak zum Vater haben könnte, brauchen wir nicht zu Hülfe zu nehmen. Unter Verzicht auf den harmonistischen Einschub 1 Mos. 26, 18. begnügen wir uns mit dem Zeugniss 1 Mos. 21, 30. 31., dass den Brunnen Bersaba's Abraham grub, und mit der Thatsache, dass Isaak gegen Abraham völlig in den Hintergrund treten musste (Mich. 7, 20. Jes. 63, 16. 41, 8.). Vor David, glauben wir, nannte Erinnerung an die nomadischen Zeiten den Rogel Brunnen Abrahams; und weil daselbst im Thale (Ben)hinnom einst Kinder geopfert wurden, liess nachexilische Sage (1 Mos. C. 22.) den Abraham dort auf Moria seinen Sohn zum Opfer darbringen. Dieser, Isaak, entspräche so dem Ben-hinnom (s. zu Jer. 7, 31.); und der

---

*) Gesch. des Volkes Israel S. 98.

**) Ueber diesen s. TOBLER, Topogr. II, 50 ff.

***) Vgl. ROBINSON, Neuere bibl. Forschungen S. 171 ff.

†) Urgesch. der Philist. S. 109 f.

††) Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob S. 88 f. 14 f.

spätere Mythus im Zusatze der LXX, welcher dem Hiob einen Sohn Hinnom beilegt, schob an Abrahams Stelle den Hiob, und liess Isaak in Hinnom verschwinden.

II. Geist, Plan und Gestaltung des Buches Hiob.

Die Weltanschauung der Hebräer war bestimmt durch den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes, welcher die Welt regiere. Das Schicksal eines Menschen galt daher als in der Würdigkeit desselben begründet und als deren Maass; die äussere Geschichte war nur Kehrseite einer innern; Glück zeugte für Rechtschaffenheit und lohnte sie, Unglück bewies Schuld und war davon die Strafe. Ja es liess die Sprache sich den Wiederschein der צְדָקָה für die Sache gefallen; und ebenso bedeutet שָׁוְא, אָוֶן wie *Sünde* auch *Unglück*, עָוֹן auch *die Strafe* der Verschuldung. Wenn aber, um die Idee eines Lebens nach dem Tode schliesslich zu gewinnen, die Ueberzeugung, Gott sei gerecht, allein schon hingereicht hätte, so hat sie das Buch Hiob dagegen noch vorher wirklich hervorgebracht: eine Frucht der Entwicklung des religiösen Denkens und wie irgend eines ein Kind seiner Zeit, entsprungen dem Zusammenstosse herkömmlicher Ansicht vom Lauf der Dinge mit der geschichtlichen Erfahrung. Das Buch ist wesentlich eine Theodicee vom Standpunkte aus und auf dem Boden noch der hebräischen Religion, an dessen äusserster Grenze Kohelet sich aufpflanzt. Jahve wird vertheidigt und soll gerechtfertigt werden der Thatsache gegenüber, dass er ungerecht im Leben richtet: dass er den Redlichen leiden und verderben lässt, und den Frevler hinwiederum eines ungestörten Glückes geniessen. Dem grossen Räthsel schaut Hiob muthig ins Gesicht, greift er dreist nach dem Auge; die Wogen der Gedanken und Gefühle, sich brechend an grober Wirklichkeit, schwellen an wider sie und reissen über.

Die Erblehre von der Vergeltung hielt lange vor. Gar oft stand die Unwürdigkeit eines Glücklichen nicht nachzuweisen; wofern diess aber, so stellte man auf die Zukunft ab: sein Glück sei nicht von Dauer, er werde ein Ende nehmen mit Schrecken (Ps. 37. Hi. 8, 11 f. 5, 2 f.), oder, da Strafe sein muss, so erreiche sie doch seine Kinder (Hi. 21, 19.). Auch gute Menschen traf Missgeschick; allein wahrhaft gut ist Niemand (Marc. 10, 18.), kein Sterblicher vor Gott sündlos (Ps. 143, 2. 1 Kö. 8, 46.), auch der Fromme kann straffällig werden. Jedoch, so meinte man, verkommen nicht. Seine Strafe sei nur Züchtigung, und so ein Erweis der göttlichen Liebe (Spr. 3, 12.), als Warnung vor dem Fortschreiten in der Sünde (Hi. 33, 16 f.), welches schwerere Bestrafung mit gänzlichem Verderben nach sich ziehn muss. Auch der Frömmigkeit eines Mannes konnte nicht immer nachgerechnet werden, ob sie echt sei, und wegen des Glückes der Bösen würde man sich fort und fort beruhigt haben; allein der unglückliche Fromme kam keineswegs, wie Ps. 37, 23. 24. 34. 37. versichert wird, stets wieder in die Höhe: der Gerechte kommt um, während der Frevler Gelingen hat (Jes. 57, 1. Jer. 12, 1.). Die bedenklichen Fälle häuften sich in einer gewissen Zeit; der Zweifel wurde beängstigender in dem Grade, je weniger sich fernerhin bezweifeln liess, dass das richtige Verhältniss sich umgekehrt habe, nicht nur zwischen den Einzelnen im Volke, sondern zwischen diesem Volke und anderem. Da geschah ein Rückschlag, welchen das Buch Hiob bezeichnet.

Der Held dieses Gedichtes, ein Ideal geistlicher Vollkommenheit (C. 1, 1 8.), wird ohne Anlass von seiner Seite (C. 2, 3.) plötzlich in tiefstes Unglück gestürzt: schon hiemit ist der alte Glaubenssatz, das Leiden beweise allemal Schuld, auch das des Frommen sei Sündenstrafe, im Grunde verläugnet. Es treten indess drei Männer auf, welche, in den herkömmlichen Anschauungen befangen, den frommen Hiob für schuldig halten und die Gerechtigkeit Gottes dadurch vertheidigen, dass sie gegen allen Augenschein sich verstockend (C. 27, 12.), die Ungerechtigkeit des Weltlaufs in Abrede stellen. Alle die Entschuldigungen, durch welche

man sich pflegte beschwichtigen zu lassen, werden ihnen in den Mund gelegt, aber von Hiob als ungegründet, mit der Erfahrung streitend und unzulänglich widersprochen; und am Schlusse C. 42, 7. gibt durch Jahve der Vfr den Gegnern Hiobs Unrecht. Der Geist des Buches ist nicht dogmatisch. Hiob findet, Gott schlage Redliche und Frevler gleichmässig (C. 9, 22.); er kennzeichnet den Weltlauf, aber tadelt auch die Weltordnung (z. B. 14, 3. 6.): Gott lasse alles Unrecht geschehen und strafe nicht (C. 24, 1 ff. 12.), ja die Bösen — hier blickt die Veranlassung des Buches durch — bevorzuge er sogar (C. 10, 3. 12, 6.). Mit Fug beharrt Hiob darauf, er sei schuldlos (C. 27, 1—6. 16, 17. 12, 4.), habe nicht sich selber unglücklich gemacht (vgl. 19, 6.), und ein solches Schicksal nicht verdient. Aber nun redet er auch wider Gott, als welcher durch das ihm bereitete Geschick sein Selbstzeugniss entkräftet (16, 6.), ihn entehrt habe (19, 9.), ihm sein Recht entzogen habe und vorenthalte (27, 2.); vermessen hadert er mit Gott wegen seiner Schickungen (10, 2. 13, 24 f. 31, 2. 3.). Er scheint ein lebendiger Beweis zu sein der Ungerechtigkeit Gottes; und die Lehrsätze, mit welchen die drei Freunde Gott rechtfertigen wollen, verwirft er: wie wird er da den Glauben, von dem er nicht lassen kann, an Gottes Gerechtigkeit sich retten? Vermittler vorzuschieben: Zeugen, Schützen, Schaaren (C. 10, 17. 16, 13. 19, 12.), — damit kommt er nicht aus; und die Unterscheidung Gottes von Gott C. 16, 19 — 17, 3. lässt sich nicht durchführen: es bleibt immer der selbe Gott (C. 23, 13.), welcher als ein grimmiger Feind (C. 16, 9. 30, 21.) ihn wie seinen Feind erachte und verfolge (C. 19, 11. 22.). So bekennt er denn C. 28., er stehe vor einem Räthsel. Nachdem er gezeigt hat, dass seine Freunde es nicht zu lösen verstehn, sagt er nun, er wisse es auch nicht; und daraus, dass Niemand das Geheimniss der göttlichen Weltregierung erforscht hat, zieht er den Schluss, der Mensch dürfe es nicht erforschen wollen C. 28, 28.

Der Schein ist zerstört, aber die Sache nicht erzielt, sondern nur ein negatives Ergebniss gewonnen. Die Gründe

der Ordnung, welche Gott handhabt, kennt nur er selbst; nur Gott kann den Schleier lüften, er muss das entscheidende Wort sprechen: zu diesem Ende tritt er schliesslich selbst hervor aus dem Dunkel. Er zeigt seine Weisheit in seinen Werken auf, nemlich in seiner Ordnung der leblosen und der Thierwelt, um die Vermuthung nahe zu legen, dass die nemliche Weisheit auch in den Schicksalen der Menschen walte, und so im Wissen Gottes sich ausgleiche, was dem menschlichen Verstande unbegreiflicher Widerspruch zu sein dünkt. Der Vfr ist so wenig wie irgend ein Sterblicher der vertraute Mitwisser Gottes, aber er ahnt und glaubt an die Sonne hinter dem Gewölk, und demüthigt vor Gott sich selbst in der Person Hiobs, der den Freunden gegenüber Recht behält (C. 42, 7.). Gotte die Ehre gebend, langt Hiob dergestalt wiederum bei sich an, wie er war vor dem Streite, als er es aussprach C. 1, 21. 2, 10., dass der Mensch sich zu fügen habe unter die starke Hand Gottes. Das Buch lehrt mithin, dass Leiden möglich sei ohne Schuld und folglich dasselbe nicht als Strafe anzusehn (vgl. Luc. 13, 2.); es ermahnt zu stiller Ergebung in den unerklärlichen, aber weisen Willen Gottes. Indem es die Widersprüche anerkennt und als unlösbar erkennt, wird der Spekulation, die ja nur irreführe, der Weg verlegt, und (vgl. C. 1, 9 f.) eine uneigennützige Frömmigkeit gefordert. Der Charakter des Buches ist rein religiös. Dass aber das Leiden des Gerechten Schickung der göttlichen Liebe sei, wie DELITZSCH will, davon meint der Dichter nur nicht gerade das Gegentheil (C. 1, 12. 2, 6.); und dass es „Durchgang“ sei „zu desto grösserer Herrlichkeit“, wird durch die Verdopplung irdischer Glücksgüter (C. 42, 10. 12.) nicht dargethan.

Das Buch Hiob ist ein Lehrgedicht, und dieses wie ein Drama angelegt. Nemlich der Streit der Meinungen und Gefühle, welcher bei Kohelet sich in der Brust eines Einzigen erhebt, wird hier an Mehrere vertheilt und nimmt im Zwiegespräche Gestalt an; ja schon Eingangs die Scene im Himmel ist echt dramatisch. Gleich der griechischen Tragödie beginnt das Gedicht mit einer historischen Exposition,

ohne so unpassend, wie jene thut, sie einer der handelnden Personen in den Mund zu legen.*) Dieser Prolog aber nebst dem ebenfalls erzählenden Epilog enthalten überhaupt alle Handlung des Schriftstückes. Schon in sofern wird es wenig passend als eine Tragödie bezeichnet. Tragisch ist zwar der plötzliche furchtbare Glückswechsel und die folgernde Verkennung seines Grundes, tragisch auch die im Verlaufe des Streites steigende Leidenschaft; und vorab, dass das Schicksal eines Mannes durch höhere Gewalt, von einer jenseitigen Macht bestimmt wird, gemahnt an die Tragödie der Griechen. Allein die Vergeltung wird, statt die Seele des Gedichtes zu sein, vielmehr hier bestritten; dem Helden haftet weder eigene Schuld an noch solche seines Stammes oder Hauses; daher wird er auch von der Weltordnung nicht zermalmt, sondern sie heischt nur Anerkennung und schliesst darauf hin mit ihm Frieden. Und auch mit der modernen Tragödie trifft Hiob nicht überein; denn er schafft freilich sein Schicksal selbst, aber nemlich durch seine Unschuld, das schlimme und auch ein glückliches.

Hinter dem Prolog beginnt Hiob die Reihe der Reden in einer Weise, wie die Lage, seine Lage es mit sich bringt; er spricht nicht zu den Freunden, doch ihnen zu Gehör, und so kommt es zum Zwiegespräch. Der ersten Gegenrede Cpp. 4. und 5. ist ihr Gang durch das, was Hiob gesagt hat, vorgezeichnet; Eliphaz geht dabei von der Thatsache aus, welche vor Augen liegt, der Katastrophe Hiobs, und von der Ueberzeugung, dass Gott gerecht sei. Jeder von den Freunden spricht drei- beziehungsweise zweimal, indem Hiob zuletzt nach einer schwachen Erwiederung des zweiten Redners den dritten nicht mehr zum Worte kommen lässt. Zu Gunsten Hiobs, der ja Recht behalten soll, wird das Gleichgewicht der Reden formell dadurch gewahrt, dass die seinigen gemeinhin länger gerathen. Es entsprechen aber die drei Gänge des Dialogs keineswegs den drei Akten der griechischen Tragödie; denn der Knoten wird vorher ge-

*) Z. B. EURIP. Hecuba: *Ἥκω, νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότȣ πύλας λιπὼν — Πολύδωρος κτλ.*

schürzt, und die Lösung erfolgt erst nach dem dritten Gange durch Jahve, der allein sie bringen kann und der von Hiob in die Schranken gerufen ward. Dessgleichen wird mit Unrecht behauptet, die dialektische Entwicklung sei keine logische, sondern eine dramatische, und dass „im zweiten Akte die Argumente keinen Fortschritt machen, aber die Leidenschaften“.*) Da ein schweres Unheil, wie es zu erklären sei, vorliegt, nicht ein Glücksfall, so haben die Vertheidiger Gottes nicht zu zeigen, dass die Tugend ihren Lohn finde, sondern dass Frevel gestraft wird (C. 5, 3 f. 8, 11 f. 11, 10 f., vgl. S. 158.). Hieraus erst erschliesst C. 8, 20. Bildad, dass Gott auf Seite der Guten stehe: was der rechtschaffene Unglückliche natürlich läugnet C. 9, 22. Der Nachdruck, mit welchem er auf seiner Schuldlosigkeit beharrt, legt die Vermuthung nahe, seine Sünde sei ihm aus dem Gedächtniss geschwunden (C. 11, 6.); aber gereizt dadurch, dass sie alle drei seine Schuld voraussetzen, behauptet er nunmehr C. 12, 6. deutlicher, als C. 9, 24., dass im Gegentheile Gott selbst die ärgsten Missethäter unangefochten lasse, und weist seinen Satz (vgl. 9, 24.) aus der Zeitgeschichte nach in beredter Darstellung C. 12, 17—25. Den erfahrungsmässigen Sachverhalt zu läugnen wagt Eliphaz nicht; er verlegt jetzt die Strafe des Frevlers in dessen Inneres (C. 15, 20.), und sie treffe seine Angehörigen. Durch so hartnäckige Befehdung von Seiten der Drei wird Hiob nun zu der Antinomie getrieben, dass er bei Gott gegen Gott Hülfe sucht (C. 16, 19—17, 3.); wogegen Bildad C. 18., absichtlich „unsern Herrgott aus dem Spiele lassend“, lediglich auf Gerechtigkeit der Weltordnung, des Schicksals hält. Wenn dann Hiob hinwiederum darauf besteht, Gott sei der Urheber seines Unglücks (C. 19, 6 ff. 22.), so stellt Zophar C. 20. den Satz auf, die Strafe sei die Sünde selbst nach deren Aussenseite und könne also gar nicht ausbleiben. Hiob, der somit nothwendig ein Sünder wäre, räumt nunmehr C. 21. mit ihrer Dogmatik auf, und erklärt V. 27., er

*) HUPFELD, Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft ff. JG. 1850. S. 289. 290.

verstehe ihre Andeutungen und kenne den geheimen Grund aller ihrer Rede. Also hält auch Eliphaz nicht mehr zurück mit einer förmlichen Anklage C. 22.; die daran geknüpfte Paränese aber nimmt Hiob nicht an. Er wünscht sich vor Gott zu rechtfertigen, allein er findet kein Gehör C. 23., wie denn überhaupt Gott in der Welt alles Unrecht geschehn lasse, ohne einzuschreiten (C. 24.). U. s. w.

Die Klage über „viele Wiederkehr und Wiederholung" hat Gültigkeit zunächst für einen Vers und zwei halbe (C. 5, 9. vgl. 9, 10., 22, 11. vgl. 38, 34., 28, 26. vgl. 38, 25.), würde aber C. 2, 1—3. (vgl. 1, 6—8.) übel angebracht sein. Wer im fernern merkte, dass C. 24, 17—24. 27, 13—23. Hiob fremde Meinung, um sie abzulehnen, anführt, der wird nicht dem Dichter „ewig wiederholte allbekannte Gemeinplätze" zum Vorwurf machen, noch weniger diess bei Gelegenheit von Cap. 12. Jemand, der den geschichtlichen Hintergrund von V. 17—25. erwogen hat. Wahr ist, aber auch recht, dass die einmal eingenommenen sich entgegengesetzten Standpunkte bis zum Ende hin fest behauptet werden: dass die drei Freunde Gott für gerecht erklären und Hiob für schuldig halten, dieser dagegen seine Unschuld fort und fort vertheidigt. Im Uebrigen haben wir gesehn, dass die Drei keineswegs, wie man zu sagen pflegt, aus Einem Horne blasen (vgl. C. 18, 2. 3.); auch macht der Dichter schon in sofern einen Unterschied, als Eliphaz hervorragt, er zuerst spricht, und seine Reden mehr Raum einnehmen, während die seichte Bildads C. 25. schnell versiegt, und der Dritte hinter C. 26. ganz in Wegfall kommt. Ja einige Male setzt unser Vfr zu dem Versuche an, durch Wechsel des Ausdruckes die Drei auseinander zu halten: wenn der Araber Eliphaz mit יראה durchgängig *Gottesfurcht* meint (C. 4, 6. 15, 4. 22, 4.) und eigenthümlich das Niphal von כחד verwerthet (C. 4, 7. 15, 28. 22, 20.); wogegen von Syrien Bildad die Wörter מלל, שגא, שביב entlehnt (C. 8, 2. 11. 18, 5.) und die Rechtschreibung רישון C. 8, 8. Scharfe Charakterzeichnung darf man von dem Buche, welches kein Drama, gar nicht verlangen; an dasselbe als didaktisches Gedicht werde getrost der Maassstab moderner Aesthetik angelegt. Wäre

überhaupt von einer Wahl zu reden, so traf der Vfr eine sehr glückliche schon mit seinem Lehrgegenstande, einer Frage wichtigsten Belanges für die gesammte Menschheit. Und in Erörterung derselben beurkundet er, auf hoher Warte stehend, ebenso viele Geistesfreiheit und Kühnheit des Denkens wie Tiefe des religiösen Gefühls und (vgl. C. 31.) sittliche Durchbildung, psychologischen Scharfblick (s. z. B. C. 6, 14. 13, 7.) und ein unbestochenes Urtheil über die Dinge dieser Welt (vgl. C. 24.). Seine Sprache ferner ist stets eine edle, lautet oft kostbar; und über das Ganze ist ein Hauch der Poesie ergossen, welche das Allgemeine concret fassend die Ideen in Bildern zu sinnlich schöner Gestalt ausprägt. Schliesslich sehen wir die Lehre, die Seele des Buches, nicht etwa durch ihren verklärten Leib beeinträchtigt, sondern die Form schmiegt sich dem Stoffe an, beide durchdringen sich gegenseitig; und es ist hiemit, dass das Werk ein gelungenes sei, in letzter Instanz entschieden. Dem orientalischen Redner sehen wir es nach, wenn er mit seiner umständlichen Schilderung des Bergwerkes C. 28. auf dem Wege zum Ziel sich zu lange aufhält; und der für die Beweisführung schwer wiegende Gedanke C. 41, 3. sollte nicht erst hinterher nachgebracht werden. Allein im Ganzen ist Hiob ein vollendetes Gedicht, eine grosse Schöpfung; und es hat demselben sein Gehalt und dessen Fassung, vermuthlich so weit die hebräische d. i. phönicische Sprache reichte, eifrige Leser verschafft (vgl. zu C. 28, 5. und 11.). Wenn aber GOETHE die Scene C. 1, 6—12. im Prolog zu Faust nachahmen mochte, so hat der Bibelleser offenbar eine Aehnlichkeit seines Helden mit — Kohelet herausgefühlt, und so in zweiter Linie auch mit Hiob, der freilich in die Beschränkung des menschlichen Geistes sich ergibt und in einem Kampfe anderer Art zu einer andern Wahrheit hindurchdringt.

III. Fragliche Einheit und Unversehrtheit des Buches.

Es bedarf der besondern Untersuchung, ob die Gestalt, in welcher wir das Buch Hiob besitzen, seine ursprüngliche ist; ob es nicht entstellt wurde durch Zuthaten, und nicht beschädigt im echten Texte. Neben der Sprache des jedesmaligen grössern oder kleineren Stückes in beiden Fällen entscheidet über ein Mehr durch Einschub das Verhältniss zum ganzen Plane oder der örtliche Zusammenhang, und dieser, der Sinn einer Stelle, zwar nicht allein auch über Verderb einzelner Wörter. Eigentliche Verluste sind von vorne herein unwahrscheinlich, hier diess auch in der wenigen Prosa; und es dürfte, wenn sie sich nicht aufdrängen, nicht nach ihnen zu suchen sein.

STUHLMANN zuerst und BERNSTEIN*) verwarfen als spätern Zusatz den Abschnitt C. 41, 4—26. Allein erst hier wird nach Analogie der Schilderung des Behemot C. 40, 15 ff. der Leviathan beschrieben. Auch würde zwar mit V. 41, 3. die Rede Jahve's schicklicher aufhören, als mit V. 26.; aber einen rechten Schluss wie C. 40, 14. fände sie nicht, und das ganze Redestück von den zwei Ungethümen ist eine Abschweifung von dem geraden Wege, welcher von C. 40, 14. unmittelbar zu C. 42, 1. führt. Es heben daher den ganzen Abschnitt E. MEIER als einen unechten, BUNSEN als echt heraus, um ihn an C. 39, 30. anzuschliessen. Vorausgegangen war ihnen EICHHORN, der übrigens C. 40, 32—41, 3. hinter 41, 26. rückte und auch C. 42, 1—6. für Zusatz des selben alten Besitzers der Handschrift ansah.**) Allein es lässt sich kein wahrscheinlicher Anlass entdecken, dass der Abschnitt an die weniger passende Stelle verschlagen ward; und wenn echt, so würde eine lange Rede unerträglich verlängert, nachdem sie durch Zurückschauen des Adlers am Schlusse auf den Löwen C. 38, 39. sich abgerundet hat.

---

*) Jener in „Hiob, ein religiöses Gedicht" S. 13., Dieser in KEILS und TZSCHIRNERS Anal. I, 3, 135 ff.

**) Theol. Jahrbb. JG. 1844. S. 377. — Gott in der Gesch. Bd. I, S. 477. — Einleitung in das A. Test. (Vierte Ausgabe) § 644c.

Daher richtiger das Stück an seiner Stelle belassend, erklärt auch EWALD*) nachdrücklich und wiederholt mit Nachfolgern dasselbe für einen Zusatz von fremder Hand; und dass es zwischen einen bestehenden Zusammenhang sich später eingedrängt hat, liegt am Tage. Indess damit ist noch nicht bewiesen, dass ein Anderer, als der Verfasser selbst, den Abschnitt nachgehends einsetzte. Es mag zugestanden werden, dass den sprachlichen Berührungen mit dem übrigen Buche (s. zu 40, 30. 41, 9. 10. 16. 18. 21. 26.) von Ungleichheiten die Waage gehalten wird; aus Nachahmung fliessen sie aber nur, wenn ein Fremder schreibt, was erst bewiesen werden soll. Hält man Elihu gegenüber, welch ein Unterschied! Verkennen sollen wir nicht, dass in C. 40, 15 ff. der hochgradige Ton und poëtische Schmelz des Buches ohne Minderung verharrt; und wittern wir C. 41. dessen Uebertreibung, so kann sie vom Gegenstande verursacht sein: der Schreck vor dem Crokodil scheint in der Rede noch nachzuzittern. Die VV. 41, 22—24. freilich lauten seltsamer, als z. B. C. 38, 14., sie sollen nicht bloss aus diesem Grunde als Glossem preisgegeben sein. Für die Echtheit alles Uebrigen dagegen spricht: 1. Wenn der Vfr des Buches Aegypten von eigenem Sehen kennt, so beweist noch sicherer die Schilderung des Nilpferdes und des Crokodils, dass der Schreiber an Ort und Stelle gewesen ist. 2. Der Gedanke C. 41, 3a. scheint für die Beweisführung so unerlässlich, dass der Vfr, ihn mit b. und V. 2. einfassend, schon seinetwegen die Beschreibung der zwei Thiere hinzufügen mochte, welche zu C. 41, 3. sich ebenso verhält wie C. 38, 39—39, 30. zu C. 40, 8—14. Die zwei VV. lassen aber den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht los und zeugen so für dessen Echtheit. 3. Die Verbindung mit C. 39, 30. wieder-aufnehmend, ist C. 40, 15 ff. nicht unschicklich erst nach einem Zwischenstück in sofern eingesetzt, als ein anderer Grundgedanke dort, ein anderer hier herrscht (s. vor 40, 15.): diess erkannt zu haben, ist dem fraglichen Fälscher nicht zuzutraun. — Die Schicksale des Buches, bis es seine jetzige

*) Zuerst in den Theol. Stud. u. Krit. JG. 1829. S. 767 ff.

Gestalt erhielt, kennen wir so gut wie gar nicht. Das Einsatzstück kann der Vfr, welcher C. 40, 23. *Jordan* statt *Strom* sagt (vgl. dgg. 28, 10.), nach seiner Rückkehr gen Syrien, bzw. Judäa geschrieben haben, vielleicht nach längerer Zwischenzeit, welche die etwelche Verschiedenheit vom übrigen Buche begreiflich macht und das Bild des Crokodils im Hohlspiegel der Phantasie zeigte.

Mit weit weniger Recht als den Behemot und Leviathan hat man auch den Abschnitt C. 27, 7—28, 28. angefochten, weil er in Hiobs Munde ein Widerspruch sei; und noch unglücklicher vertheidigt man, während KNOBEL*) wenigstens Cap. 28. fallen lässt, Cap. 27, 7—23. mit der Wendung, der Dichter lasse den Hiob selbst es als seine eigene Ueberzeugung aussprechen, dass allerdings das Loos des Frevlers hoffnungslos sei, sein Reichthum nicht von Dauer u. s. w.: die Widerlegung des Angriffs und solcher Abwehr s. zu C. 27, 12. und hinter V. 23. Sogar endlich den Prolog und den mit ihm solidarischen Epilog meinte nach C. F. RICHTERS, BERNSTEINS und Anderer Vorgange DE WETTE für die Vollkommenheit des Gedichtes hinwegwünschen zu sollen; und ihm wiederum folgt KNOBEL,**) welcher allenthalben Widersprüche sieht und Ungefügheit. Allein Beide, Prolog und Epilog, sind für das Verständniss durchaus unentbehrlich; und statt ihrer nur ihre gegenwärtige Gestalt zu bemängeln, weil sie, wie ganz recht, in Prosa geschrieben sind, nenne man nicht Kritik, sondern Krittelei. Die Denksäule besteht nicht aus Einem Steine, sondern vor C. 3, 2. wie nach 42, 6. ist eine Fuge wahrnehmbar; aber es mag junge Kritik Disteln köpfen, nur hier schaffe sie uns keinen Torso! S. überhaupt DILLMANN S. XXIII ff.

Sind nun die beiden erzählenden Abschnitte authentisch, so enthalten sie einen Hauptgrund für die Unechtheit der Reden des Elihu C. 32—37.; denn dieser wird im Prolog und nach seinem Auftreten auch im Epilog nicht erwähnt, und soll doch bisher mit gegenwärtig gewesen sein und

*) De carminis Jobi argumento etc. Breslau. 1835. p. 27 ff.

**) A. a. O. p. 31—39. Theol. Stud. u. Krit. JG. 1842. S. 485 ff.

(C. 32, 4. 11. 33, 8.) aufmerksam zugehört haben. Die Einführung ferner der Rede Jahve's C. 38, 1. 2. setzt voraus, Hiob habe zuletzt gesprochen, spreche eben noch; und es ist auch C. 31, 40a. kein Abschluss gegeben, aber Platz für einen Gedankenstrich (s. Anmerkung *f*) zu C. 31, 38—40.). Das Büchlein Elihu kann aber schon ursprünglich nicht etwa hinter C. 26, 14., sondern kraft C. 32, 2b. nur hinter C. 31., wegen C. 37, 22—24. nur vor C. 38. eingereiht gewesen sein. Und wäre es echt, hätte wirklich Elihu von Anfang an zugehört, so würde ihm die Rolle des griechischen Chors zufallen; allein er verurtheilt Hiob, will also in den Lesern eine Meinung pflanzen, welche derjenigen des Vfs zuwiderläuft. Nemlich Elihu behauptet wieder den dogmatischen Standpunkt. Den drei Vertheidigern desselben nimmt er als ungeschickten Fechtern die Waffen aus der Hand, setzt den Hiob, welcher nach dem Plane des Buches Recht behalten muss, ins Unrecht (C. 33, 12.), häuft gegen ihn Schmährede und Vorwurf (C. 34, 7. 35 f. 35, 16. 36, 21.). Es erhellt aber namentlich aus dem Eingange C. 32., sowie aus C. 33, 33. 36, 2—4. u. s. w., dass der Vfr sich mit Elihu identificirt; dass nach seiner Meinung Elihu Recht hat. Darum muss auch, aufgefordert zu antworten (C. 33, 5. 32. 34, 33. 37, 19.) Hiob zu Allem stillschweigen, wie wenn er nichts zu erwiedern wüsste.

Elihu's Theorie läuft auf Folgendes hinaus:

Gott ist gross (C. 33, 12. 34, 17. 18. 35, 5. 36, 5. 22. 26.). Er lässt sich mit Menschen nicht auf Streit ein, sondern warnt durch Offenbarung, oder auch indem er Krankheit schickt, und begnadigt dann ihn, der sich warnen lässt (C. 33.). Gott ist gerecht (C. 34, 10 f.). Er sucht nicht das Seine und ist unparteiisch; er vermag die Frevler vor Gericht zu nehmen und straft sie, ein Volk und Einzelne, nachdrücklich, weil sie sich nicht beugten (C. 34.). Die Frucht ihrer Handlungen fällt auf die Menschen zurück. Geschieht Unrecht und Gewaltthat, so haben die Unterliegenden sich eben vorher nicht um Gott gekümmert; und wenn jetzt sein Gericht zögert, so muss man geduldig warten (C. 35.). Gott verwahrlost die Guten nicht; und durch Leiden, weil sie

gesündigt haben, ertheilt er ihnen nur zu ihrem Besten Verwarnung: sie müssen sich demüthigen; wer sich nicht fügt, verdirbt (C. 36., besonders VV. 9. 11. 15. — 33, 17. 34, 31. 35, 12.). — Wenn desshalb Elihu den Hiob ermahnt, sich zu unterwerfen und wegen der Züchtigung nicht zu grollen (C. 36, 16. 18.), so hat schon Eliphaz ihm Demuth empfohlen (C. 22, 29. 21 f.), gerathen, dass er die Züchtigung hinnehme (C. 5, 17.), ihn gewarnt C. 5, 2. vor dem Unmuthe, כעש: was gegen אַף und חֵמָה (36, 13. 18.) der bezeichnendere Ausdruck. Auch die Drei will Elihu C. 35, 4. belehren, und in Einem Athem plündert er den Eliphaz V. 5 ff. (vgl. C. 22, 12. 2. 3.), selbst atomistisch wörtlich C. 33, 15. (vgl. C. 4, 13.) und, indem er C. 15, 16. richtig bezieht, C. 34, 7. Mit beredteren Worten hat Hiob selber schon die Grösse Gottes anerkannt, und dass gegen ihn nicht aufzukommen sei, er sich nicht herbeilasse, mit einem Menschen zu rechten C. 23, 13. 9, 12. 2. 32. (vgl. 33, 13. 36, 23.); dessgleichen, dass Gott weise sei, nicht als solches schon das Greisenalter C. 12, 12. 13. (vgl. 32, 9. 37, 16.). Um Hiob zu widerlegen, führt Elihu wiederholt Aeusserungen desselben wenigstens nach ihrem Sinne an (C. 33, 9. 34, 5. 6. 35, 3. 9.); dagegen auch verwendet er C. 34, 3. den Satz C. 12, 11., 36, 23 a. von C. 21, 31. das erste Gl., 33, 21. eine Formel aus C. 9, 3. atomistisch in seinen Nutzen, und so C. 34, 21., was Hiob C. 24, 23. aus dem Sinne Anderer spricht. Dieselben meinen, dadurch dass Gott einen Menschen auf das Krankenlager wirft, verwarne er ihn: diese Vorstellung wird C. 33, 19 ff. von Elihu breitgetreten, und kehrt abgewandelt bei ihm noch einmal wieder C. 36. zum Theil mit den selben Formeln VV. 10. 12. (vgl. 33, 16. 18.). Eine werthvolle Idee trägt er C. 34, 13—15. vor; das ist aber auch das einzige Neue, so er bieten kann, und sie beweist für seine Ansicht so wenig wie der Gedanke V. 17 a.

Der Vfr des Büchleins Elihu hat das Buch gelesen, das ganze; z. B. auch Cap. 38. hatte er hinter sich. Sein letzter Abschnitt C. 36, 26—37, 24. erhält die Richtung des Weges durch die folgende Theophanie; und Blitz wie Regen, Schnee und Eis schöpft er aus C. 38., um sie auf seine Weise zu

besprechen (vgl. 38, 19. 25. 13. mit 36, 32. 37, 3., V. 26—28. mit 36, 27. 37, 6., VV. 22. 29. mit 37, 6. 10.). C. 37, 8. verräth sich der Leser von C. 38, 40. viel deutlicher, als z. B. die Stellen C. 34, 24b. 25a. auf Erinnerung an C. 8, 19. 11, 11. beruhn. Aber geschrieben das übrige Buch hat er nimmermehr. Ihn, Elihu, kennzeichnet genugsam dünkelhafte Einbildung bei falscher Bescheidenheit (C. 32, 18 f. 36, 4.—33, 6.), heuchlerischer und gehässiger Religionseifer (C. 33, 32. — 34, 36. — 36, 3b.), die eitle, gemachte Besorgniss C. 32, 22. 37, 20., das gar ernstliche Versichern C. 34, 12.; und sofern der Styl wirklich der Mann ist, beweist derselbe, ein anderer hier, auch einen andern Verfasser. Die Rede trägt im Ganzen hier einen prosaischen Charakter. Auch in der ausgearbeiteten Schilderung C. 36, 26—37, 24. streift sie immer wieder den Boden (z. B. 36, 31b. 37, 9. 13. 20.); und namentlich der Eingang C. 32, 1—33, 7. langweilt durch Weitschweifigkeit und Breite, so dass auch der Zorn eines Lesers entbrennen könnte gleich demjenigen Elihu's VV. 2. 3. 5. Es mangelt dem Ausdrucke alle Schönheit; wir vermissen durchweg dichterischen Schwung, den Schmuck durch Bilderreichthum — Stellen wie 33, 6b. 34, 31. 36, 8. 16. beweisen eher Armuth — und bisweilen sinkt die Rede noch unter die Prosa z. B. einer Formel wie גלה אזן (C. 33, 16. 36, 10. 15.) herab zu Sprechweise des gemeinen Lebens (C. 32, 17. 33, 10. 12. 34, 23. 35, 15. 36, 2.). Auch der Rhythmus ist nicht der poëtische Hiobs. Gemeinhin zeigen die Verse nicht den gefügen Aufbau und die Wohlbewegung in analogem Parallelismus wie das echte Buch. Eintönig in identischem (C. 33, 18. 20. 22. 28. 36, 14.), selten kurz abklappend wie C. 34, 30. 26., sind sie oft sehr langathmig (C. 33, 27. 34, 20. 33. 36, 7. 16. 37, 12. 21.), und der Satz erstreckt sich durch mehrere Verse, bis der Gedanke sich vollendet C. 33, 15 f. 23—25. 34, 29. 30. 36, 27 ff. In anderer Weise diess, als C. 17, 4. 5., aber nach Art der prophetischen Schriften oder auch des Kohelet, und der anderweiten Prosa entsprechend.

Schliesslich verfügt Elihu, wie im voraus sich erwarten lässt, über einen andern Sprachstoff; durch den Schatz von Wörtern, die er braucht, und die Art ihrer Handhabung

unterscheidet er sich von Hiob vielfach und verräth er ein späteres Zeitalter. C. 33, 25. hat עֲלֻמִים eine andere Bedeutung, als C. 20, 11.; in der gleichen Verbindung, wo 21, 13. בְּלָה, setzt Elihu 36, 11. כִּלָּה; und von *oratio obliqua* wie C. 35, 3. 14. findet sich bei Hiob kein Beispiel. Eigenthum des Büchleins sind die Wörter דֵּעַ, אֶכֶף, חַף, פַּשׁ, שקדים 36, 14., die Substantive מכביר und מפגיע VV. 31. 32., רי und das Zeitwort הטריח, עָקַב 37, 4. nebst andern mehr; bezeichnend für seinen Styl die adverbial gebrauchten Plurale des Feminins C. 37, 5. 12., die Formel אנשי לבב C. 34, 10. 34., die Parallelisirung von חַיָּה, nicht חיים, mit נפש C. 33, 18 ff. Aber auf letztere stossen wir erst wieder Ps. 78, 50., auf den Infinitiv חֲצוֹת, C. 34, 20. für בחצי gesagt, nochmals Ps. 119, 62., auf מַעְבָּד C. 34, 25. für מעשה C. 14, 15. sonst nirgends; und so gibt es auch für רוב statt רב 35, 9. nachexilische Analogieen, für die Schreibung פרעהו 33, 24. keine genaue. Analog dem Syrischen, jedoch erst allmählig, dringt Pihel wie z. B. von צדק (C. 32, 2. 33, 32.) statt Hiphil (C. 27, 5.) ein; jüngere Syntax construirt die Zeitwörter בחר und ידע mit עַל anstatt mit בְּ (s. zu 36, 21.), und lässt ohne Conjunktion den Bedingungssatz nachfolgen C. 33, 14. Endlich ביד für בעד zu sagen (C. 37, 7.) und הדף mit נדף zusammenzuwerfen (C. 32, 13.) brachte wohl erst die absterbende Sprache fertig.

Gleichwie in der Person Hiobs der Dichter theilweise seine eigene Gestalt ausprägt, so mag auch der Vfr des Buches Elihu, der die Schwierigkeit seiner Aufgabe unterschätzt, selbst ein jüngerer Mann gewesen sein ohne viel Welterfahrung. Er kennt einen Himmelsstrich von der Art Canaans (C. 36, 27 ff. 37, 6. 10.); dass er Aegypten gesehn hätte, lässt er sich nirgends anmerken: auch diese Thatsache spricht wider des Büchleins Echtheit. Die jugendliche Hitze aber, womit er gegen den Ketzer ins Zeug geht, wurzelt in dem Geiste seiner Zeit, zieht ihre Nahrung aus dem dogmatischen Charakter des spätern Judenthums. Gegensatz zum Buche Kohelet, ist Elihu wohl auch ein Schriftstück aus der מְדִינָה (vgl. Pred. 5, 7.), darum aber noch nicht ungefähr gleichzeitig; eine Rechtfertigung Gottes wie nach

einer andern Seite hin das Buch Jona ist es mit diesem wahrscheinlich vor der Makkabäer-Periode verfasst, jedoch erst nach Alexander. Eine Veranlassung für den Einschub brauchen wir nicht lange zu suchen; das echte Buch bot sie von selber dar. Dieses, ein Erzeugniss Ephraims, gleichsam durch Erbgang in die Hände der Judäer gekommen, war in deren Besitze zu einer Zeit, als sie bereits *ζῆλον θεοῦ* hatten, aber nicht *κατ' ἐπίγνωσιν* (Röm. 10, 2.). Die trotzige Haltung Hiobs Gotte gegenüber, die Kühnheit, ja Verwegenheit seiner Sprache zu Gott und von ihm, und dass er sogar Recht haben soll: diess alles war für die ängstliche Frömmigkeit gewiss Vieler ein schweres Aergerniss; und Einer von diesen fühlte in sich den Drang, nochmals die Partei Gottes zu ergreifen (vgl. C. 36, 3. mit 13, 7. 8.), und die eigene Glaubensüberzeugung dem Buche selbst wie ein Gegengift einzuimpfen. Vielleicht haben wir diesem Umstande es zu danken, dass das Buch Hiob uns erhalten blieb, wie der Marraccischen Widerlegung des Corans den Abdruck seines Textes. Einige spätere Psalmdichter haben das Buch gelesen (s. zu 5, 16. 25. 7, 10. 29, 12. 40, 29.); doch scheint man es in Israel fortwährend mit einiger Scheu angesehn und wenig gebraucht zu haben. Ein Verehrer des wahren Gottes, aber nicht Nachkomme Jakobs, wie auch die Samariter und Bileam, gleich diesen ein Ostländer, konnte Hiob den Judäern nur geringe Sympathie einflössen; und die Stellung, welche ihm bereits Elihu anweist, verhält sich zur wahren etwa wie Jos. 13, 22. zu 4 Mos. 22—24. und Offenb. 2, 14. zu 4 Mos. 25, 1—3. Mit Unrecht findet der syrische Uebersetzer Sir. 49, 9. Hiob erwähnt;*) erst Tob. 2, 12—15. (Vulg. aus dem Chald.) wird die geduldige Ergebung des heiligen Hiob auf den Schild gehoben, und so auch Jacob. 5, 12. nach Massgabe des Prologs und Epilogs. Nur einmal wird

*) Wovon in der Stelle hinter Ezechiel und vor Serubabel die Rede war, erhellt. *Ἐχθρῶν* ist aus *ἀχθέντων* verdorben, nachdem aus בבלה (המגלים) mit Dittographie בב schon vorher Jemand ברבבים (*ἐν ὄμβρῳ*) herausgeklügelt hatte. Der Syrer benutzte freilich neben einem Targum auch einen hebr. Sirach, aber nicht das Original.

im N. Test. eine Stelle des Buches H., Vers 13. aus der Rede des Eliphaz C. 5. angeführt. Im Verfolge jedoch erkannten die Christen in Hiob, dem sündlosen, welchem Gott durch Satan schwerstes Leiden auferlegte, und der durch dasselbe zu dem frühern Stande der Herrlichkeit zurückkehrt, einen Typus Jesu Christi (s. zu C. 21, 33. S. 166.); und aus den Magiern Matth. 2, 1. wurden, nachdem die Juden (LXX C. 2, 11. und am Schlusse, Tob. 2, 15.) mit der Deutung vorausgegangen, schliesslich drei Könige.

Dass über eine Frage, die ein denkender Laie ohne hebr. Sprachkenntniss richtig entscheiden dürfte, Meinungsverschiedenheit sich bis auf unsere Tage fortgesponnen hat, ist demüthigend für die biblische Kritik überhaupt, wenn auch die „conservative“ endlich das Feld zu räumen anfängt. Selbst DELITZSCH lässt durch dogmatisches Vorurtheil sein Auge nicht mehr so weit blenden, dass er die Reden des Elihu für ebenbürtig dem übrigen Werke und mit dessen Plane harmonirend ausgeben möchte; wie er indess seinen Machtspruch S. 458., die Herabsetzung Elihu's in viel jüngere Zeit habe weder sprachliche noch irgendwie sonst triftige Gründe für sich, verantworten wird, mag er und wollen wir zusehn. Begreiflich aber, dass, wer die Unechtheit der Cpp. 32—37. nicht einsah, derselbe noch weniger im Stande war, vereinzelte Glossen, welche das Buch durchziehn, auf dem einzigen Wege strenger Exegese zu entdecken. Auch von Seite Solcher, die in Betreff Elihu's klar sehn, sind sie bisher unbeanstandet geblieben, und doch bekennen mehrere von ihnen z. B. C. 6, 30. 29, 10. 31, 30. Redeweise des Elihu, von welchem allein vorliegt, dass er das Buch nicht einfach, wie er es bekommen, wieder entlassen hat. Ausserdem noch ist authentischer Text im Einzelnen da und dort verdorben (z. B. C. 3, 5. 19, 29. 21, 11. 39, 18.), oder der hineingetragene Commentar falsch (z. B. C. 5, 15. 24, 6. 26, 9. 38, 10.): auch diese Schäden hat Exegese an das Licht zu ziehn und für deren Heilung der Kritik den Weg zu bereiten. Eben sie aber lehrt, dass die Beschaffenheit des Textes im Ganzen eine gute heissen kann; und zu behaupten, er sei in einem sehr erbärmlichen Zu-

stande auf uns gelangt, zu reden von grosser Freiheit seiner Abschreiber,*) verräth nicht geringen Leichtsinn und gänzlichen Mangel an exegetischer Erfahrung.

IV. Zeitalter und persönliche Verhältnisse des Verfassers.

Das Buch Hiob ist schon für ein von Hause aus fremdländisches angesehn, zu seinem Helden über Mose's Zeiten hinaufgerückt, und auch diesem selbst beigelegt worden. Allein dass das mit echt hebräischem Geist durchtränkte, in schönstem Hebräisch verfasste Gedicht anderswoher übersetzt worden, scheint unmöglich; dass ein Schriftwerk von solcher Kunstvollendung, und das weder ein Epos noch lyrisch, nicht den ersten Anfängen hebräischer Poesie zeitlich vorgehn kann, muss einleuchten; und dass der Volksführer und Gesetzgeber, dem zu Schriftstellerei schwerlich viel Musse blieb,**) diese Theodicee gedichtet habe, ist vollends undenkbar. Der Verfasser deckt vor unsern bewundernden Blicken einen Schatz auf von Gedanken über Gott, über die Sünde und das Uebel in der Welt, wie ihn anzusammeln es im Orient der Jahrhunderte bedurft hat; und es ist bei Hiob zu einem Bruch im religiösen Bewusstsein gekommen, der nicht von vorne bei dessen Gestaltung in Israel schon dagewesen sein kann: wie Elihu gegen Hiob, so reagirt Hiob gegen den Mosaismus. Also haben wir das Buch in den Zeiten nach Mose irgendwo anzusiedeln, im Bereiche von einem Jahrtausend, sintemal C. 12, 17 ff. auf das (judäische?) Exil zurückgeschaut wird. Die Stelle C. 15, 35. fliesst aus Erinnerung an Ps. 7, 15., und in C. 7, 17. scheint Ps. 8, 5. nachzuklingen: so gerathen wir zu David

---

*) E. RENAN, Le livre de Job etc. p. LX.

**) S. C. F. RICHTER, de aetate libri Jobi definienda (ao 1799.) p. XXII.

herunter und von da abwärts. In der That haben mit STAEUDLIN, RICHTER, ROSENMUELLER und Andern auch neuere Kritiker, denen es Pflicht zu sein dünkt, ein jeweiliges biblisches Buch so hoch als möglich in der Zeit hinaufzuschrauben und nur Schritt für Schritt zu weichen, unser Buch in das Salomonische Zeitalter gesetzt.*) Nun wird uns allerdings über Salomo und seine Regierung Mancherlei berichtet, nur nichts vom geistigen Leben seines Volkes (dgg. 1 Kö. 4, 20. 5, 5.). Auf ihn selbst lässt sich keine grössere Schrift des A. Test., mit Sicherheit nicht Ein מָשָׁל zurückführen; die Gedichte treffen alle in Zeiten vor oder nach Salomo; und es existirt aus seiner Periode kein einziges Schriftstück, durch welches Denk- und Sprechweise von damals zu erkennen und mit Hiob harmonirend zu finden wäre. Anstatt das Material zu sammeln, mittelst dessen ein Beweis geführt werden sollte, hat man sich in Allgemeinheiten ergangen; die Annahme aber des Salomonischen Zeitalters würde selbst dann bodenlos, ja widerlegt sein, wenn die Grosszahl der „Sprüche Salomo's" wirklich von diesem König herrührte. Die Spruchdichter getrösten sich noch des alten frommen Glaubens, welchen die drei Freunde verfechten; gegen den sich in Hiob, der Person und dem Buche, ein jüngeres Zeitbewusstsein auflehnt. Spr. 13, 9. erlischt die Leuchte der Gottlosen wie Hi. 18, 6., und ihre Habe fällt an den Gerechten V. 23. Hi. 27, 16. Zu der Ansicht Spr. 3, 11, 13., welche den מוּסָר Jahve's günstig deutet, bekennt sich auch Eliphaz Hi. 5, 17.; und erweislich ist letztere Stelle ebenso gewiss aus jener des Sprüchebuches entlehnt, wie Hi. 15, 7. auf Spr. 8, 25. Bezug nimmt. Es kann noch gefragt werden, ob in Hi. 6, 3. Erinnerung an Spr. 27, 3. nachwirke; aber kurz vorher C. 5, 2. hat Eliphaz sich in dem Sinne von Spr. 10, 21. und 7, 22. 23. (s. meinen Comm. z. d. St.) ausgesprochen mit Gebrauch der gleichen Schlagwörter אויל und כעס. Und auch, dass der Vers Spr. 16, 15. Elemente von Hi. 29, 23. 24. 25. vereinigt enthält, wird schwerlich auf einem Zufalle beruhn.

*) SCHLOTTMANN S. 108 ff., DELITZSCH § 6.

Ein hohes Alterthum des Buches wird noch durch andere Gründe ausgeschlossen. Nachdem dasselbe von Manchen bis in die Tage des Cyrus herabgedrückt worden, setzte es in die Unglückszeit des Exils namentlich BERNSTEIN,*) sich stützend theils auf den Sprachcharakter, theils auf den Inhalt: auf Stellen wie C. 9, 24. 12, 17—25. 16, 11. 3, 17. 18. u. s. w. Auch UMBREIT lässt S. XLVII. den Wolkenhimmel Salomo's hinter sich, und findet keine Epoche der hebr. Geschichte zur Erzeugung dieses Werkes geeigneter, als jene der Leiden des babylonischen Exils; während VATKE**) wiederum und ZUNZ***) den Dichter bis in das 5. Jahrhundert oder wenigstens hart an dessen Grenze herunterreichen lassen. Es wird dieses Weges über das Ziel hinausgegangen, doch nicht so weit, als Andere hinter demselben zurückgeblieben sind; und ein relativ junges Zeitalter wird besonders durch die Sprache des Buches und auch die Schrift zur Gewissheit. Einmal sind hier spätere Wörter in Gebrauch genommen. Wenn auch קִבֵּל bereits Spr. 19, 20. vorkommt und חב ausser bei Hiob nirgends, so sind doch die Wurzeln תקף und קטל wie auch בחר C. 29, 25. für בחן Aramaismen jüngerer Prägung. Sodann erscheint der Begriff bei manchen Wörtern von dem ursprünglichen abgewandelt. נדיב z. B. steht C. 21, 28. nicht mehr in dem Sinne wie Jes. 32, 5., sondern wie Jes. 13, 2.; צבא C. 7, 1. 14, 14. bezeichnet wie Jes. 40, 2. ein elendes Dasein; אופיר heisst metonymisch C. 22, 24. das Gold von Ophir (28, 16.), und חיק C. 19, 27. bedeutet anstatt *Busen des Gewandes* vielmehr *Brust* wie Pred. 7, 9. Erlaubt däuchte ferner eine Krasis wie in מִפִּיהֶם C. 5, 15., die Formierung eines Infinitivs לְהוֹכַח 6, 26.; und wenn zwei VV. weiter uns eine Schreibung ריעכם auffällt, so ist auch רים C. 39, 9. 10. eine spätere Orthographie und mit ראים Ps. 92, 11. hier C. 15, 7. ראישון parallel. Endlich auch in der Handhabung von Geschlecht und Zahl,

---

*) Ueber das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob, in Keils und Tzschirners Analekten 3. Stück. S. 37 ff.

**) Die bibl. Theologie I, 563.

***) Gottesdienstl. Vorträge S. 158.

Stamm und Flexion, selbst in der eigentlichen Syntax lassen sich die Spuren jüngerer Zeit entdecken. Bereits wird עֵת als Maskulin construirt C. 6, 17. vgl. Jes. 13, 22., während die Fälle C. 38, 22. HoheL. 2, 12. nicht streng beweisen. Aehnlich gilt C. 38, 33. שָׁמַיִם als Singular, בכור seinerseits C. 1, 13. als Adjektiv; und wenn C. 5, 4. eine Aussprache יְדַכְּאוּ (vgl. 22, 9.) möglich ist, so findet sich doch C. 15, 28. ein sicheres Beispiel von Hitpahel passiven Sinnes. In syriastischem Gebrauche des Pihel, nemlich נִכַּר C. 21, 29., trifft Hiob selbst mit Elihu (34, 19.) zusammen, in Vorliebe für den 2. Mod. überhaupt mit den Spätern (s. zu C. 2, 2.); und מִי־יִתֵּן nach Art der Partikel לוּ unmittelbar mit dem Finitum zu verbinden (s. C. 23, 3. 31, 31. u. dgg. Ps. 55, 7. 5 Mos. 5, 26 ff.), war die letzte Möglichkeit. Ueber manch Eigenthümliches in der Sprache des Buches kann gestritten werden, ob z. B. ein Aramaismus den dichterischen Ausdruck kennzeichne, oder Merkmal einer spätern Zeit sei; Fragen aber verwenden wir nicht als Beweise.

Die obigen Spracherscheinungen zeigen nicht gerade auf Abfassung in der Zeit des Exils, diess noch weniger des Buches Inhalt. Gewiss hat das Gemälde C. 12, 17 ff. einen geschichtlichen Hintergrund, die Gefangenführung eines Volkes, welche dem Dichter nicht gleichgültig und ein Beispiel göttlicher Gerechtigkeit keineswegs ist. Aber warum muss die Wegführung der Judäer, kann denn nicht diejenige Ephraims in Rede stehn? Wir pflegen Ephraim durch Juda hindurch und hinter ihm zu sehn, in getrübtem Bilde, oder auch gar nicht zu sehn. Indess die Klage C. 9, 24. konnte Hiob auch in der assyrischen Periode anstimmen; der רשע, Hab. 1, 13. vom Chaldäer gültig, kann a. a. O. den Assyrer meinen, welcher 5 Mos. 32, 21. ein Unvolk ist wie Jes. 23, 13. der Chaldäer. Sollte sich unser Vfr. selbst als einen Bürger Ephraims herausstellen, so fällt die Beziehung der Stellen C. 9, 24. 12, 17 ff. auf das judäische Exil von selbst weg; sie widerlegt sich aber auch noch anderweitig. Zwar scheint die Erwähnung Hiobs bei Ezechiel (C. 14, 14. 20.) nicht erst von dem Buche des Namens abzuhängen (s. S. XIV.); dass dem Schreiber von 5 Mos. 28, 35. 66. 67. die Stellen Hi. 2, 7.

24, 22. 7, 4. im Sinne lagen, lässt sich ebenso wenig darthun, wie dass Jes. 54, 17. auf Hi. 27, 13., C. 66, 4. auf Hi. 3, 25., C. 43, 13. auf Hi. 9, 12. zurückgeht; und wenn allerdings wahrscheinlich jene Formel Jes. 41, 20. aus Hi. 12, 9. herstammt, die „Burgen“, „Asche“, „Lehm“ a. a. O. VV. 21. 24. 25. auf Erinnerung an Hi. 13, 12. beruhn, so könnte Hiob darum doch erst innerhalb der 50 Jahre des Exils verfasst sein. Allein schon Jeremia kannte das Buch. Die Verwünschung des Geburtstages Jer. 20, 14 ff. hat Hi. 3. zum Vorbilde, nur dass Vers 18. daselbst sich an Hi. 10, 18. anschliesst. Bei Hiob wurzelt das Anathem in subjektiver Empfindung, die es ausathmet; wogegen Jeremia das Pathos der Leidenschaft in breiter Darstellung wie etwas Gegenständliches abschwächt, ohne dass das Gefühl tiefer geht. Nun dürfen wir auch für möglich halten, dass Jer. 13, 16. theilweise auf Hi. 3, 9. fusst, ebenso C. 15, 18. auf Hi. 6, 15., Klagl. 3, 12. auf Hi. 16, 12.; und sicher scheint, dass Jer. 17, 1., geschrieben vermuthlich um das Jahr 602, von Hi. 19, 24. beeinflusst ist. Nicht dass Jeremia hier statt ועפרת selber noch וצפרן gesehn hätte; aber an der zwiefachen Wendung der Präposition ב konnte er Anstoss nehmen, so dass צפרן ihm leicht in die Feder kam.

Die Abfassung des Buches kann also nicht in die spätere Periode Jeremia's, mag eher über ihn hinaufgerückt werden, und vielleicht weit hinauf in dem Verhältnisse, wie es wesentlich von dem gedrückten Geiste, gesunkenen Geschmack und der aufgelösten Sprache des jüngern Hebraismus sich abhebt. Sollte der Dichter ein Ephraimite sein, so würde sein Werk um so gewisser in eine Zeit fallen, da selbst Jesaja noch lebte. Aber nemlich nicht in noch frühere. Bezugnahme auf die Sprüche Salomo's und Abhängigkeit von 1 Mos. C. 26. (s. S. XII.) geben uns über das Zeitalter Genaueres nicht an die Hand; und andere Berührungen mit alten Büchern sind oft nicht eigenartig genug, um mit Sicherheit darauf zu bauen. In dieser Art klingt z. B. C. 27, 16. an Sach. 9, 3. an, bietet Vers 3. daselbst eine Formel von 2 Sam. 1, 9., und spielt vielleicht in C. 9, 25. 26. Erinnerung an Jes. 18, 2. Hingegen scheint der Schreiber des 24. Cap.

wirklich sowohl Richt. C. 20. als auch von 1 Sam. die Cpp. 22. 25. 27. gelesen zu haben (s. SS. 181. 183.); und somit würde ihm wenigstens jener erste Sacharja (2 Chron. 26, 5.) an Alter vorgehn.*) Allen Streit aber entscheidet die Thatsache, dass „die Wasser" u. s. w. Hi. 14, 11. aus Jes. 19, 5. geflossen sind. Und halten wir hievon uns überzeugt, so werden wir das rechte Gewicht auch dem Umstande beimessen, dass für einzel auseinanderliegende Wörter und Worte Hiobs C. 19, 25. 26. 9, 13. 16, 14. 13. 30, 14. der Abschnitt Jes. 30, 6—14. ein Band der Einheit abgibt, indem V. 7. ein verächtliches זאת und *Rahab*, V. 8. *schreiben* und *eingraben in ein Buch* nebst dem Adjektiv אחרון, V. 13. ein scheinbar zweideutiges פרץ und die Formel לא יחמל V. 14. sich zusammenfinden. Beide Cpp. Jesaja's treffen später, als d. J. 722., das 30. kurz vor die Epoche Sanheribs: so aber konnte dem Schreiber von Hi. 26, 9. die Anschauung einer Mondfinsterniss noch erinnerlich sein, nemlich jener totalen im ersten Jahre des Mardokempad vom 19. März 721., am 29. Thoth des julianischen Jahres.**) Gleicherweise haben ja auch Amos (C. 8, 9.) und Sacharja (C. 14, 7.), um den Gerichtstag zu schildern, jeder eine Sonnenfinsterniss seines Bereiches sich zu Nutze gemacht; nicht minder Habakuk***) (C. 3, 11., wo זְבֻלָּה zu lesen) i. J. 604 diejenige vom 30. September 610 (Herod. 1, 74. 103.).

Dem Gesagten zufolge hat Hiob auch die Epoche 722. bereits hinter sich; und, wenn jene Finsterniss des nächsten Jahres, wird er ebenfalls den Untergang Samariens selbst noch erlebt haben. Den Verfasser, welcher dem Jeremia an Alter vorgeht, dergestalt für einen jüngern Zeitgenossen Jesaja's zu erklären, steht nichts im Wege. Dass Jesaja's Glaube noch unerschüttert feststeht, begreift sich Hiob gegenüber nicht sowohl aus zeitlichem Unterschiede, als aus verschiedener Anlage des Charakters; und wenn der Judäer

---

*) S. meine Erkl. der zwölf kleinen Propheten S. 356. Vorbemerk. 7.

**) S. L. IDELER in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften JG. 1814. 15; Historisch-philol. Classe S. 221.

***) Vgl. BARZILAI, Un errore di trenta secoli (Trieste. 1868.) p. 13.

C. 10, 6. Ephraims Katastrophe sich zurecht zu legen weiss, so fiel das einem Sohne Ephraims schwer, fast unmöglich. Ein Bürger nemlich des Zehnstämmereiches ist der Verfasser, der Geist Ephraims des Buches ideale Heimath. Einmal scheint mit der Strenge zugleich und der etwelchen Beschränktheit des judäischen Geistes der Freisinn und die himmelstürmende Keckheit Hiobs sich kaum zu vertragen; und dagegen darf es an einer Schrift aus dem nördlichen Reiche, wo die Religion ohne Aufsicht meist sich selbst überlassen blieb, nicht befremden, wenn vielfach die Theologie mythologisches Gewand anzieht. Das Buch Hiob zuerst führt in dieselbe den Satan ein, in Begleit der „Heiligen" C. 5, 1. 15, 15. Es weiss vom Kampfe Gottes mit Mächten der Finsterniss (C. 9, 13. 26, 12. S. 282.), von Bewältigung der Titanen (C. 22, 15.); und vorab gehören hieher die himmlischen Vorgänge im Prolog des Gedichtes und die verleiblichte Offenbarungsscene C. 4, 12 ff. Wenn in letzterer der Ausdruck V. 16b. sich mit 1 Kö. 19, 12. berührt, so hat jene Berathung im Himmel ihre Analogie gleichfalls im 1. Buche der Könige, C. 22, 19—23., woselbst ephraimitische Geschichte, wie C. 19. eine Person Ephraims, in Rede steht. Der Satan entspricht dem Lügengeiste dort, welcher ebenso dem Jahve einen Weg zum Verderben eines Menschen vorschlägt und Bewilligung erhält, die Sache ins Werk zu setzen. Die Gottessöhne (C. 1, 6. 2, 1. 38, 7.) sind „das Heer des Himmels" (1 Kö. 22, 19.), die Engel Gottes, welche gleichwie Satan (Hi. 1, 7. 2, 2.) auf der Erde umherschweifen 1 Mos. 32, 2. Letztere Stelle eignet der Jahve-urkunde, welche im nördlichen Israel verfasst ist. Zu dieser ordnet sich aber auch jenes 26. Cap. (s. S. XLIV.), ferner C. 6, 2., wo nochmals die Gottessöhne, und C. 3., auf dessen Inhalt Hi. 31, 33. angespielt ist. Hiob trifft da mit Hosea überein (C. 6, 7.), aber mit demselben auch im Sprachgebrauche (C. 3, 22. vgl. Hos. 9, 1., 3, 23. vgl. Hos. 2, 8.); und wenn Hosea z. B. 10, 8. wie die Jahveschrift 1 Mos. 3, 18. קוץ ודרדר formulirt entgegen dem judäischen שָׁמִיר וָשַׁיִת (Jes. 5, 6. 7, 23—25. 27, 4.), oder 10, 14. wie die gleiche (C. 32, 12.) אם על בנים: so begegnet ihm Hiob wiederum in dem nem-

lichen Reviere (vgl. C. 12, 4. mit 1 Mos. 6, 9., C. 42, 2. mit 1 Mos. 11, 6., C. 30, 19. mit 1 Mos. 18, 27., C. 31, 39. mit 1 Mos. 4, 12.). So weit sind der Prophet und der Dichter einander beigeordnet; in seiner Bildersprache dagegen C. 4, 8. 5, 23. 7, 9. 14, 17., in der Vergleichung Jahve's 10, 16., dem Oxymoron 15, 31. erscheint Hiob als von dem ältern Hosea abhängig (vgl. Hos. 8, 7. 10, 13. — 2, 20. — 13, 3. — 13, 12. — 5, 14. 13, 7. — 12, 12.), und nicht anders wird auch über das Verhältniss von 5 Mos. 32, 26. 39. zu Hi. 5, 15. 18. (10, 7b.) zu urtheilen sein. Wo schliesslich, von C. 12, 17. abgesehen, Anspielung auf die einheimische Geschichte mit Grund vermuthet werden darf (C. 15, 28. 20, 6. 7. 24), da trifft sie allemal auf einen König des nördlichen Reiches.

Ist allem Dem gemäss der Verfasser des Buches Hiob ein Ephraimite, so kann auch nur Ephraims Katastrophe dasselbe hervorgebracht haben. Eine besondere Veranlassung muss aufgesucht werden; denn im alten Israel schrieb man nicht um zu schreiben, etwa abzielend auf litterarischen Ruhm; gemeinhin war Grund des Schreibens nicht ein Zweck, sondern Drang der Zustände und Umstände, und die Ursache sollte billig so beschaffen sein, dass aus ihrem Schoosse die Wirkung hervorgehn konnte. Jahrhunderte lang war es oft genug vorgekommen, dass der Rechtschaffene verkam und die Gottlosen im Glücke schwelgten; allein die bezügliche Würdigkeit, durch das Geschick selbst zweifelhaft gemacht, war schwierig nachzuweisen. Auch hatte man die Fälle nicht beisammen; durch solche des offenbaren Gegentheils wurden sie entkräftet, wurden verwahrlost: sie haben kein Buch Hiob erzeugt und konnten keines erzeugen. Im Untergange Samariens dagegen dringt sich ein Ereigniss auf, das ein Echo von dieser Art haben mochte. Solch einen Ton hervorzulocken, muss ein Schlag gefallen sein, der nicht nur das heimische Staatswesen zertrümmerte, sondern auch die herkömmliche Dogmatik traf, von welcher der Verfasser Hiobs sich in schmerzhaftem Denkprocesse loswindet.*) Wir verstehen jetzt die Beziehung von Aus-

*) Vgl. meine Geschichte des Volkes Israel S. 191.

sagen wie C 12, 17 ff. Die Verwüster ihrerseits sind sicher und ungefährdet C. 12, 6.; ihr Plan ist gelungen C. 10, 3.; und die Welt hat nun einen gottlosen Gebieter (C. 9, 24.), der nach Zulassung Gottes den Gerechtern verderben durfte (vgl. Hab. 1, 13.). Gerecht verhältnissmässig war Israel; und dessen Stelle vertritt an Ismaels Statt (vgl. C. 12, 4. u. S. 84.) der gerechte Hiob. Daher trägt sein Bild theilweise auch die Gesichtszüge seines Volkes (C. 10, 15. 17. s S. 79 f., zu C. 29, 6.); seine Krankheit ist 5 Mos. 28, 27. den Israeliten angedroht; und in der Schilderung, wie er verächtlich behandelt, bedrückt, geschädigt werde, C. 30, 9—14. erscheint das traurige Schicksal Israels in der Fremde abgeschattet (SS. 223. 220. 217.).

Gemäss der Aufzählung, was er alles leiden und dulden musste, hat das Exil schon längere Zeit gedauert (vgl. zu 29, 4.); ohnehin aber reichen wir ja mit der Abfassung bis zum Jahre 714 herab, und vielleicht erreicht sie die Wende des Jahrhunderts. Vom Verhängniss selbst bis zu dieser seiner Frucht einen erheblichen Zwischenraum zu denken heischt auch die ganze Beschaffenheit des Buches. Von der anfänglichen Betäubung hat sich der Vfr längst erholt, die Ereignisse von damals sind in mildernde Ferne zurückgewichen; und nachdem vom Sturm aus Osten (Jes. 27, 8.) das Kartenhaus bisheriger Ueberzeugungen umgeworfen worden, hat unter Verzicht auf eingebildete Werthe der Denker sich den Keim eines wirklichen, kostbaren Besitzes gerettet. Statt des verlornen Vaterlandes baut er seine Innenwelt aus und schafft sich ein Reich des Geistes. Die alten Lehrsätze werden, da er ihnen den Glauben versagt, auch für das Bewusstsein in Traumbilder verwandelt; es gebiert sich ihm eine neue, unbefangene Weltanschauung; und jene wie diese, der Abendhimmel und der Morgen, prangen gleichmässig im Schmucke eines zauberhaften poetischen Gewandes. In der Gestalt aber Hiobs, wie er sie C. 29. und 31. ausmalt, scheint der Dichter sich selbst abgebildet zu haben, indem er zu dem Behufe die Farben theils der eigenen Erfahrung entlehnte, theils nach ihnen in sein Bewusstsein griff (s. S. 210). Dass er jedoch selbst auch von der Krankheit

Hiobs erfasst gewesen wäre, zu glauben wird nicht dadurch selber, dass er sie seinem Helden leiht, nothwendig.

Wenn der Vfr, ein Ephraimite, vom Falle Ephraims die erste Anregung zu seinem Werke empfangen hat, so ist es höchst wahrscheinlich im Auslande entstanden. Nicht im Reiche Juda, wo den Flüchtlingen Ephraims der Aufenthalt verweigert worden war (s. zu Mich. 2, 8—10.); nicht auf hebräischem Sprachboden, sintemal C. 13, 14. bereits eine Redensart in ganz anderem Sinne verwendet wird, als wie sie sonst im Sprachgebrauche vorkommt (s. ausserdem zu 14, 17.). Auch mochte schwerlich die kahle, einförmige Steppe dem Dichter solch' eine strotzende Bilderfülle liefern; und endlich in assyrischer Gefangenschaft würde ihm, wenn Musse blieb, doch nicht die Freiheit und Spannkraft seines Geistes vorgehalten haben, überdiess nicht leicht das Orakel Jes. C. 19. zu seiner Kenntniss gelangt sein. Das Buch Hiob ist in Egypten geschrieben, wohin sehr gewöhnlich Hebräer flüchteten, die sich daheim nicht sicher glaubten (1 Kö. 11, 40. Jer. 26, 21. 24, 8.); in dem Lande, gegen welches das Orakel ergieng, aus dem C. 14, 11. ein Vers herübergenommen wird. Die ganze Umgebung des Vfs ist egyptisch; und zwar muss er bei Abfassung seines Werkes sich schon längere Zeit daselbst aufgehalten und eine genaue Kenntniss des Landes, der Staatsordnung, der Sitten und Ideen erlangt haben.

Dass der Dichter Egypten gesehen hat, kann Niemand läugnen; die Annahme aber, dass er einmal nach Egypten gereist sei und dann später gedichtet habe,*) reicht hin zur Erklärung für Behemot und Leviathan, das Einsatzstück C. 40, 15 — 41, 26., jedoch nicht weiter. Wir werden nicht gerade viel bauen auf das Schilddach (s. C. 15, 26.), und auch nicht auf die Miethsoldaten C. 7, 1. (vgl. Jer. 46, 21.) vertrauen; aber die Schilderung des Schlachtrosses C. 39, 19 ff. deutet nicht auf Palästina, sondern auf Egypten (s. z. B. Jes. 31, 1. 1 Kö. 10, 28.), wo auch wilde Esel und Strausse zu sehen waren, Steinböcke, Geier u. s. w. heimisch sind.**)

*) SCHLOTTMANN S. 112. DILLMANN S. XXIX.

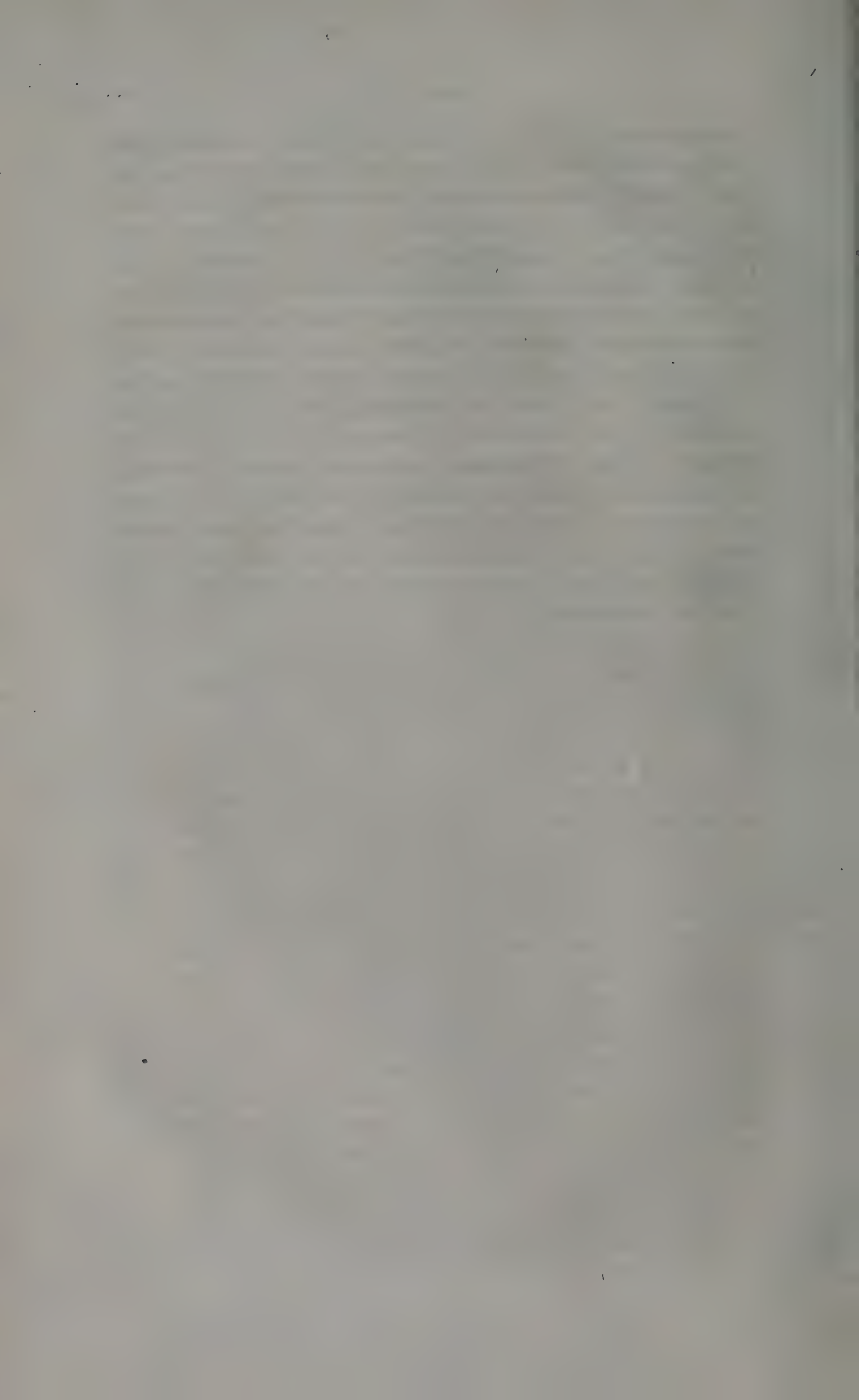
**) P. DELLA VALLE I, 124. WANSLEB in Paulus Sammlung ff. III, 30.; IV, 307.

Der Vfr, welcher das Wort יארים C. 28, 10. geradezu auf egyptisch *Ströme* bedeuten lässt, kennt den Nil, die zwei Arten Nilgras (C. 8, 11.), die bloss auf dem Nil gebräuchlichen Rohrkähne (C. 9, 11.); er weiss um die Eindämmung der Nilkanäle (C. 12, 21.) und von der Bewachung des Stromes (C. 7, 12.). Er scheint auch C. 31, 36. Schrift auf Papyrus zu meinen. Kraft b. nicht, wie Jesaja schrieb, auf Holztafel, wegen a. nicht wie Jeremia, bei dem zuerst der Ausdruck מגלת־ספר erscheint (C. 36, 2. 4. Ps. 40, 8.), auf Thierhaut, noch weniger auf Byssus, welcher ohnehin bei Processschriften nicht gebräuchlich. Papier dgg. aus Nilbast konnte aufrecht gestellt oder auch gerollt werden. Und keineswegs haben die Jonier Psammetichs das „Byblospapier“ erst erfunden,*) sondern nur demselben in Hellas Eingang verschafft; vor Psammetich aber, zur Zeit unseres Vfs, hat man trotz der Angabe PLIN. H. N. 13, 27. ausser in Egypten auf Papyrus schwerlich geschrieben. Ebenso denken wir auch bei der Schilderung des Bergbaues C. 28, 1—11. zuerst an Egypten (SS. 205. 204 U., 22. vgl. JOSEPH. Jüd. Kr. VI, 9, 3.), und an dieses Land allein im Hinblick auf Hiobs Krankheit (S. 12.). Schriftlich im voraus verordnet (C. 13, 26.) hatte die egyptische Heilkunst, gleichwie auch nicht mündlich geklagt, sondern dem Richter eine Schrift eingereicht wurde (vgl. zu C. 31, 35. 36.); und die Gräber zu „bauen“ (C. 3, 14. 15.), nicht zu graben oder auszuhauen pflegte man in Egypten. Dass der Morgenstern C. 38, 32. einen egyptischen Namen führt, beweist freilich nichts, und ob C. 22, 30. 11, 12. an egyptische Wörter gedacht sei, mag man zweifeln; dass aber die Erde frei im Luftraum schwebe (C. 26, 7.), (nicht nothwendig, aber höchst wahrscheinlich als Kugel), war in alle Wege die Idee eines gelehrtern Volkes, als das israelitische. Die Gestalt eines Balles gaben der Erde sehr wahrscheinlich schon die alten Egypter; die astronomische Mythe vom Phönix C. 29, 18. ist von Hause aus egyptisch; und die Wendung V. 13. daselbst erinnert an die Heimath des Proteus.

*) Gegen BÖTTIGER, Ueber die Erfindung des Nilpapyrs und seine Verbreitung in Griechenland (N. Teutsch. Merkur JG. 1796. S. 315 ff.).

Gegen diese Fülle von Belegen, welche über Land und Volk, inneres und äusseres Leben sich erstreckt, kann der Umstand nicht aufkommen, dass der hebräische Vfr C. 5, 10. 38, 28. des Regens gedenkt und C. 6, 15. der Lügenbäche Erwähnung thut. Höchstens könnte die Möglichkeit eingeräumt werden, dass er nach längerem Aufenthalt in Egypten, von den dort empfangenen Eindrücken noch voll, unmittelbar darauf sonstwo das Buch verfasst hätte; aber was wird damit gewonnen sein? Die Halbinsel des Sinai und dortige Bevölkerung scheint er zu kennen (s. C. 30.), ʿHidschâz (s. C. 6, 15—20.), woselbst Landsleute von ihm siedelten,*) vielleicht nur vom Hörensagen und nicht näher. Glaublich dagegen, dass er nach der Vertilgung des assyrischen Heeres und Sanheribs Flucht (2 Kö. 19, 35. 36.) gen Palästina zurückkehrte (vgl. 1 Kö. 11, 21 f. Jer. 40, 11. 12.) und sein Buch mitnahm, welchem er sodann noch den Abschnitt C. 40, 15. — 41, 26. eingefügt hat.

*) S. meinen Comm. zu den Sprüchen Salomo's S. 310 ff., Spr. 30, 1. 31, 1.



Cap. I, 1 — III, 1.

Einleitende Geschichterzählung.

C. 1, 1. Ein Mann war im Lande Uz mit Namen Hiob; und selbiger Mann war redlich und bieder, gottesfürchtig und meidend das Böse. *a*) 2. Ihm wurden sieben Söhne geboren und drei Töchter. *b*) 3. Und sein Vermögen bestand in sieben Tausend des Kleinviehs und drei Tausend Kameelen, fünfhundert Joch Rinder und fünfhundert Ese-

---

V. 1—5. Hiob; Glück und Frömmigkeit Desselben vor der Katastrophe.

a) Ueber die Eigennamen Uz und Hiob s. die Einl. — תם וישר] Er war תָּם, ein Mann guter Treue, nichts Arges sinnend (vgl. 2 Sam. 15, 11.), ἄκακος LXX C. 8, 20. (vgl. 2, 3., wo auch wie 4, 6. ἀκακία), und ישר, *gerade*, nicht bloss „kein unebener Mann" (Hab. 2, 4.), sondern gerecht und billig (Ps. 25, 8.). Zusammenhängend (vgl. Ps. 25, 21.) bezeichnen beide Merkmale die Gesinnung: er folgte in Unschuld seiner Ueberzeugung, und nemlich einer richtigen als ἀνὴρ ἰθὺς καὶ δίκαιος (Her. 1, 96., wo die Reihenfolge umgekehrt). Wie er seine Theorie bethätigte (Ps. 15, 2. Mich. 2, 7.), kommt zuletzt in ähnlicher Verbindung wie Spr. 6, 6. 14, 16; und es ist dergestalt Hiob als Gegensatz eines רשע, לץ und חטא (Ps. 1, 1.) geschildert.

b) Die Frucht der Gerechtigkeit ist im natürlichen, ungestörten Verhältnisse Glück und Wohlstand. — Vorangeht, wie recht zumal nach hebräischer Denkweise (Ps. 127, 3.), der Kindersegen. Hiebei sind der Töchter wenigere gemäss dem Minderwerthe des weiblichen Geschlechtes, welchen auch die Namengebung 1 Chron. 4, 3 b. bekennt und Muhammed voraussetzt mit der Frage an die heidnischen Araber, denen die Engel als Töchter Gottes galten, ob Gott sich wohl mit Töchtern begnügen werde, wenn er ihnen Söhne schenkt (Sure 43, 15. vgl. 16, 59.). — Die Zehnzahl wird hier wie sofort wieder V. 3. in sieben und drei zerlegt, während nachher halbirt. Anderwärts quillt die Drei- zur Siebenzahl auf (vgl. 1 Kö. 17, 21. mit 2 Kö. 4, 35., 1 Sam. 20, 41. mit 1 Mos. 33, 3., 2 Cor. 12, 2. und die „7 Himmel"); letztere hier bringt, eine runde (zu Spr. 26, 16.), ihren Nutzen V. 5. mit sich.

linnen nebst sehr zahlreicher Dienerschaft; *c*) und es war selbiger Mann gewaltiger, als alle Söhne des Ostens. *d*) 4. Seine Söhne giengen aber hin und hielten ein Gastmahl im Hause eines Jeden an seinem Tage; sie schickten dann hin und luden ihre drei Schwestern ein, mit ihnen zu essen und zu trinken. *e*) 5. Wenn dann die Tage des Gastmahls herum-

c) Es folgt der Heerdenreichthum des Mannes. Kameele besitzt er als arabischer Emir in Menge, aber natürlich nicht so viel wie Schaafe und Ziegen: der Rinder sind, da Ackerbau für den Viehzüchter Nebensache, noch wenigere; und ihrer Hälfte entspricht schliesslich die Zahl der Eselinnen. Mit Rind und Esel betreten wir das Culturland (Jes. 32, 20. 30, 24.); Hiob lässt V. 14. pflügen (vgl. 5, 23. 31, 38.), jedoch nur mit Rindern. Der Eselinnen bediente man sich zum Reiten (4 Mos. 22, 23. Richt. 5, 10. 2 Kön. 4, 24.); und man zog sie den männlichen Eseln vor, vielleicht doch auch ihrer Milch wegen (dgg. WETZSTEIN zu DELITZSCH S. 505.), in welcher indess sich zu baden auch Nero's Sabina 500 Eselinnen hielt (DIO CASS. 62, 28.). — Ein so grosser Viehstand erheischt, ihm abzuwarten, viele „Knechte (V. 15 ff.) und Mägde" (1 Mos. 12, 16. 30, 43.), wofür hier und 1 Mos. 26, 14. ein richtig punktirtes Collektiv עבדה, das Wort عِبِدّا selber.

d) Die Kategorie ergibt sich aus dem unmittelbar Vorhergehenden: גדול] Vgl. 1 Mos. 26, 13. 2 Sam. 19, 33. Das Gegentheil davon ist Jer. 5, 4. 5. דַּל, solches aber auch von עשיר (Rut 3, 10.); und dieser Sprachgebrauch, wie wiederum „ein kleiner Mann" im Deutschen lag nahe für Besitz, den nicht baares oder Papiergeld ausmacht, sondern der sich ausbreitet im Raume. — Die בני־קדם sind die Saracenen, nördlich wohnend von den *Ταηνοί* (STEPH. B.), dem arab. Stamme Tai, im Osten Palästina's (Jes. 11, 14.), auch noch jenseits vom Euphrat (1 Mos. 29, 1.). S. weiter zu VV. 15. 17. und die Einl. über עוץ.

VV. 4. 5. Genuss und Wahrung des Glückes.

e) Im Unterschiede zu והיה V. 1., woselbst gleichwie z. B. Jes. 41, 4. ו einfache Copula, ist hier ו überall das relative des ersten Mod., ein Pflegen in der Vergangenheit bezeichnend. — עָשׂוֹת משתה steht hier in der Meinung wie ע׳ חָג Neh. 8, 18. und פֶּסַח —, bedeutet nicht, wie mit und ohne Dativ der Person (1 Mos. 26, 30. Richt. 14, 10.), *anrichten, bereiten* ein Gastmahl (SCHLOTTMANN, MERX). Das Mahl zu geniessen, nicht es zu rüsten, kochen zu helfen, fanden sie sich beim jeweiligen Wirthe ein, und dieser Eine hatte sich nicht auf den Weg zu machen; aber an sechs Tagen der Woche war er Gast und wanderte (והלכו) wie die Uebrigen. יומו] Der Tag eines Mannes ist nach dem Zusammenhange dessen Geburts- (C. 3, 1.) oder Todestag (1 Sam. 26, 10.), hier ebendarum auch nicht ersterer. Die Geburtstage konnten in ungleichem Zwischenraume sich folgen, alle oder die meisten in den selben Monat

gegangen waren, so schickte Hiob nach ihnen und weihete sie; er machte sich dann am Morgen früh auf und brachte Brandopfer dar nach ihrer aller Zahl, *f*) denn Hiob sprach: vielleicht haben meine Kinder sich versündigt und Gotte abgesagt in ihrem Herzen. So that Hiob alle Zeit. *g*)

---

fallen: bot da den Geschwistern der Rest des Jahres keine Gelegenheit zu geselliger Freude und zu Sünde, welche der Vater V. 5. zu sühnen beflissen ist? Es sollte V. 5. heissen: „wenn dann die Reihe der Geburtstage herum war“; und, während dergestalt nur siebenmal im Jahre *συμπόσιον* gewesen wäre, will der Verf. doch sagen, sie hätten *ἀμειβόμενοι κατὰ οἴκȣς* (Odyss. 1, 375. 2, 140.) alle Tage herrlich und in Freuden gelebt. S. im Weitern zu V. 5. Richtig verstehen schon LXX, VULG. TARG.; EWALD dgg. und DILLMANN denken an ein siebentägiges Herbst- oder Frühlingsfest. Aber so bleibt ja die übrige Zeit des Jahres der Sünde und Strafe offen. Wurde ein solches Fest in Uz gefeiert? feierte man es in den Familien statt öffentlich? Und es wäre ja selbst eine religiöse Handlung gewesen, die nicht erst wie hier V. 5. gutzumachen hinterdrein. — Die Söhne sind selbständig und jeder führt seinen eigenen Haushalt; die Töchter sind unvermählt und wohnen im väterlichen Hause (2 Sam. 13, 7.), schwerlich, da C. 2, 9. Polygamie nicht vorausgesetzt wird, bei leiblichen Brüdern (2 Sam. 13, 20.).

f) Folgen sich die Freudentage ohn' Unterbrechung, so scheint ihre Siebenzahl der hebr. Vfr. als Wochencyclus gedacht zu haben; und an der *μία τῶν σαββάτων* früh opfert Hiob, worauf Mittags das Schmausen wieder anhebt (vgl. zu V. 13.). Die Theilnehmer am Gottesdienste mussten sich für denselben heiligen (1 Sam. 16, 5.); und diese Weihe oder Lustration bestand, abgesehn von jener Enthaltung 2 Mos. 19, 15. 1 Sam. 20, 5., in Waschung des Leibes und auch der Kleider oder Wechsel letzterer Ez. 36, 25. 2 Mos. 19, 14. 1 Mos. 35, 2. So wie die Zeitwörter sich hier folgen, hat Hiob noch am Abend vorher seine Kinder kommen lassen und das Nöthige angeordnet; und nun bringt er wie Noah 1 Mos. 8, 20. Brandopfer (vgl. 42, 8.) zum Zwecke der Sühnung 3 Mos. 3, 1 ff., wohl zehn, nicht nur sieben: בָּנִים in b. bedeutet *Kinder*, nicht bloss *Söhne*. מספר] ist nicht Accus. des Obj. vgl. 1 Sam. 6, 4.

g) Was Hiob fürchtet, ist *νεανίευμα* der jungen Leute, leichtsinnige, übermüthige Stimmung bei den Freuden des Mahles vgl. Spr. 20, 1. 30, 9. אולי] Ausdruck weniger des Zweifels, als der Besorgniss. — בֵּרַךְ ist *begrüssen* auch beim Abschiede (vgl. 1 Mos. 47, 10. mit 7.), daher *verabschieden, entlassen* 2 Sam. 13, 25., endlich einem *absagen*, ihm *aufkünden* (V. 11. 2, 9.), so wie es wirklich geschieht C. 21, 14. CICERO Nat. deor. I, 44. כל־הימים] Vgl. z. B. 1 Mos. 43, 9. 5 Mos. 4, 10. 5, 26. Aber wie passt: „so that er *immer*“, wenn er einmal im Jahre so that? Welch ein Maassstab wäre da angelegt!

6. Es geschah aber eines Tages, dass die Gottessöhne kamen sich einzustellen bei Jahve; und es kam auch der Satan inmitten ihrer.*h*) 7. Da sprach Jahve zum Satan: „Wo kommst du her?“ und der Satan antwortete dem Jahve und sprach: „vom Schweifen auf der Erde, vom Herumwandern auf ihr.“*i*) 8. Jahve sprach zum Satan: „hast du geachtet auf meinen Knecht Hiob? Denn Seinesgleichen ist nicht auf Erden:*k*) ein Mann redlich und bieder, gottes-

V. 6 — 12. Hiobs Katastrophe wird durch Verdächtigung seiner Frömmigkeit eingeleitet.

h) היום | *Aliquo die* wie 1 Sam. 1, 4. 2 Kö. 4, 18. — Gottessöhne heissen bezüglich auf Wesen und Rang die Selben, welche nach ihrer dienstlichen Stellung Engel genannt werden (5 Mos. 32, 8. LXX, 1 Mos. 6, 2 Var. der LXX.). Sie sind, was die Kategorie Söhne — ausdrückt, von Gott abhängige, ihm untergeordnete Geister, und ihr Substrat die Sterne (vgl. 38, 7. Richt. 5, 20.), so dass 1 Kö. 22, 19. das Heer des Himmels eintritt; s. weiter zu Ps. 29, 1. *sich einzustellen*] vor ihm, der auf dem Throne sitzt (1 Kö. a. a. O. Jes. 6, 1.), sich zu stellen, seiner Befehle gewärtig. — Falsch UMBREIT: *und auch der Satan trat in ihre Mitte*, als wäre er nicht ebenfalls einer der Gottessöhne. Jahve's Frage V. 7. lautet nicht: wie kommst du hieher (Mtth. 22. 12.)? und nur darum wird, dass auch er kam, besonders erwähnt, weil Jahve sich zu ihm wendet, und er dann antwortet und handelt. השטן] Ohne Art. 1 Chr. 21, 1. Ps. 109, 6. vollends Eigenname, *der Widersacher* vorzugsweise, nicht speciell Einzelner im Rechtsstreite oder Krieg, sondern der Menschen überhaupt z. B. vor Gericht, im Gerichte Gottes. Anderwärts (Ps. 26, 1. LXX., 1 Mos. 4, 7.) nur eine unheimliche Macht, erscheint in ihm vollends personificirt die Sünde, welche uns vor Gott anklagt (DUKES, Rabbin. Blumenlese S. 145. vgl. Sach. 3, 1. 2.); und so heisst er Offenb. 12, 10. wiederum κ. ὁ. der Ankläger. Als solcher verdächtigt er, sucht er nach Schuld; und als ἐνέργεια, nicht bloss δύναμις (1 Cor. 15, 56.), der Sünde strebt er sie im Einzelnen zu verwirklichen, reizt er zum Vergehen (Joh. 13, 2.): dieser Zug ergab sich aus der Personificirung unmittelbar.

i) Vergl. C. 2, 2. und die Anm. daselbst. — Satan antwortet nicht „nach seiner Weise (?) barsch und kurz“ (UMBR.), sondern kurz und genügend. Sein Thun wird theils 2 Chron. 16, 9. von den Augen Jahve's, theils Sach. 1, 10. 11. 6, 7. von den himmlischen Reitern und Rossen ausgesagt. Sich hier- und dorthin ergehend, nicht auf vorgeschriebenem Wege, hat er eine Inspektionsreise gemacht, wie das *Targ.* beifügt, *um das Thun der Menschen zu erkunden.* — Mit der Wortwahl שוט ist Anspiel auf שטן beabsichtigt.

k) Durch *denn Seinesgleichen* u. s. w. wird nicht das Präd. *Knecht Jahve's* begründet, sondern der ganze Satz; Jahve erwartet, ein so hervor-

fürchtig und meidend das Böse.“ 9. Der Satan antwortete dem Jahve und sprach: „fürchtet Hiob etwa Gott umsonst? *l*) 10. Hast du denn nicht ihn umzäunt und sein Haus und Alles, was sein ist, ringsum? das Werk seiner Hände hast du gesegnet, und sein Heerdenbesitz hat sich ausgebreitet im Lande. *m*) 11. Allein recke deinen Arm aus und taste an was alles sein ist: er wird dir gewiss ins Gesicht absagen.“ *n*) 12. Da sprach Jahve zu dem Satan: „siehe! Alles, was er hat, ist in deiner Hand; nur an ihn lege nicht Hand an.“ Und der Satan entfernte sich aus der Umgebung

---

ragender Mann (1 Sam. 10, 24.) werde der Aufmerksamkeit des Satans nicht entgangen sein. Mit der Nachfrage und der Ehrenerwähnung Hiobs will Jahve beim Satan, welcher den Mann hasst, keineswegs wohlthuende Gefühle rege machen. עבדי] m. *Verehrer*, wie da, wo das Wort in Jahve's Munde collectivisch steht Jes. 41, 8. 42, 1. ff. — Die Accentuirung ⁖— bequemt sich in falscher Consequenz nach C. 2, 3.

l) Hiobs תָּם וְיָשָׁר, welches von vorn herein da ist und, unabhängig von der Gottesfurcht, auch vor dieser zur Sprache kommt, vermag der Satan nicht anzufechten; die Frömmigkeit dgg. Hiobs verdächtigt er, als wurzle sie in der Selbstsucht. Die Frage läugnet, dass er ohne Entgelt — nicht: *ohne Grund* — Gott fürchte; er habe vielmehr für seine Folgsamkeit, seine Opfer und Gebete bis anhin reichlichen Gegenwerth empfangen V. 10., der „Knecht“ in hohem Lohne seine Rechnung gefunden. Der Glückliche mag dankbar zu Gott aufblicken, und wir begreifen den Pietismus reicher Handelsherren u. s. w.: sie haben's Ursach fromm zu sein, was den Armen und Gedrückten beim Mangel solcher äussern Stützpunkte erschwert ist. — יָרֵא ist trotz der Wortstellung das Particip.

m) Vers 10. begründet die Aussage des 9. V. — Du hast ihn vor jeder Schädigung sicher gestellt (vgl. 1 Kö. 5, 18.). את ist wegen leichten Nachdruckes ausgesetzt: „du, der selbe, welchen Hiob fürchtet.“ — Vgl. 2 Mos. 20, 14. — Ps. 1, 3. מעשה ידיו] Der Gegenstand seines עֲשׂוֹת, die Feldfrucht (vgl. V. 14 b.) wie Ps. 90, 17. 2 Mos. 23, 16. פרץ] *hat durchbrochen* alle Schranken, hat sich nach jeder Richtung ausgebreitet 1 Mos. 28, 14. 30, 30. (vgl. Mich. 2, 13.). Kraft unserer Stelle besonders wird 1 Mos. 26, 22. ופרצנו zu schreiben sein.

n) Jahve möge seinem „Knechte“ den Lohn vorenthalten: da wird es sich zeigen, ob er um Lohn gedient hat oder nicht; ob Hiobs Frömmigkeit echt und uneigennützig ist. Der Satan glaubt fest, der Knecht werde sofort aus dem Dienste treten (vgl. HARIRI p. 147 comment. يحوطون الدين ما درّ معاشهم: *sie halten das Gesetz Gottes, so lang es ihnen gut ergeht*). על פניך] C. 21, 31. vgl. בְּפָנַי 16, 8., s. zu Hos. 5, 5.

Jahve's. *o*) 13. Es geschah aber eines Tages, als seine Söhne und Töchter im Hause ihres erstgeborenen Bruders assen und Wein tranken, 14. dass ein Bote zu Hiob kam und sprach: *p*) „die Rinder thäten pflügen, und die Eselinnen weideten ihnen zur Seite: 15. da fielen die Sabäer ein und nahmen sie weg; die Knappen aber erschlugen sie mit der Schärfe des Schwertes, und entronnen bin nur ich allein, es dir zu berichten. *q*) 16. Noch redete Der, da kam ein

---

o) Jenen Egoismus der Frömmigkeit verdammt Jahve hier durch die Ermächtigung, welche dem Satan zu Theil wird. Dessen Vollmacht wird seinem eigenen Antrage V. 11. entsprechend beschränkt. Nunmehr geht er fort, um seine Anstalten zu treffen. — Zum Ausdrucke in b. s. 1 Mos. 41, 46.

V. 13—19. Die Katastrophe selbst.

Für diesen seinen Endzweck darf der Satan nicht nur über die Naturkräfte verfügen, sondern auch über die Menschenwelt, die Herzen der Könige (vgl. Spr. 21, 1. mit 1 Chron. 21, 1.), denen er Entschliessungen eingibt und für das Gelingen sorgt (s. VV. 15. 17.). Mit kluger Berechnung legt er nun Alles darauf an, dass der Schmerz dem Hiob ein übereiltes Wort entreisse, durch welches er Gotte absagt: die „Hiobsposten" kommen unvermuthet, folgen sich Schlag auf Schlag, der letzte ist der schwerste (vgl. 3, 26.). Zugleich erkennen wir eine künstlerische Anordnung darin, dass der bei der Sache nicht Betheiligte auch nicht unmittelbar vom Erzähler, sondern Hiob durch den Boten berichtet wird, und so indirect ebenfalls der Leser.

p) Die Reihenfolge, den Wirth zu machen, bestimmte sich am natürlichsten nach der Abstufung des Alters. Also ist jetzt wieder ein Sonntag, an dessen Morgen selbst Hiob noch geopfert und etwaige Verfehlungen der abgelaufenen Woche gesühnt hat. — ויהי leitet den 14. V. ein; die zweite VH. ist Satz des Zustandes (vgl. 2, 8.), Fortsetzung von היום. — Anstatt *ihres erstgeborenen Bruders* würde *des e. Br.* oder *des Erstgeborenen unter ihnen* richtiger sein, wenn man nicht *seine übrigen Söhne* sagen gewollt; aber Beispiele solcher Ungenauigkeit s. auch 2 Kö. 6, 31. Hoh. L. 7, 6. בכיר] gilt hier und 5 Mos. 33, 17. 2 Kö. 3, 27. bereits wie ein Adj. gegen 2 Mos. 4, 22. (vgl. 1 Mos. 22, 2.).

q) Die Rinder „waren pflügend" nach Gewohnheit, wie das im tiefen Frieden der Fall ist. חרשות] Das Femininum nicht, weil Kühe gemeint wären (vgl. 1 Chron. 27, 29.), sondern das Präd. zum Collectiv wie Jer. 50, 6. die Apposition. — Eig.: auf ihren beiden Seiten, rechts und links vom Ackerfelde. — Zu ותפל שבא ordnet sich נָחָה ארם Jes. 7, 2. — Im Buche Genesis wird שבא auf Sem C. 10, 28., nebst Dedan daselbst V. 7. auf Cusch und C. 25, 3. auf Abraham zurückgeführt. Letztere Sabäer sind nothwendig wie diejenigen hier als nördliche zu denken, sind mit

Anderer und sprach: „Feuer Gottes fiel vom Himmel, sengte unter dem Kleinvieh und den Knappen und verzehrte sie; *r*) und entronnen bin nur ich allein es dir zu berichten.“ 17. Noch redete Der, da kam ein Anderer und sprach: „die Chaldäer bildeten drei Heersäulen, *s*) fielen über die Kameele her und nahmen sie weg; die Knappen aber erschlugen sie mit der Schärfe des Schwertes, und entronnen bin nur ich allein, es dir zu berichten.“ 18. Noch redete Der, da kam ein Anderer und sprach: *t*) „deine Söhne und

---

ihnen identisch; und nun erwähnt STEPH. B. eine phönicische Colonie *Ἔδδανα* (d. i. דְּדָן) am Euphrat, welchen Namen PTOLEMAEUS (V, 19, 3.) *Λάδαρα* (vgl. *Συχὰρ* Joh. 4, 5. mit שְׁכֶן Hos. 10, 5., טְמַר, בְּחַר ff.) schreibt. Dahin ordnen sich also auch unsere Sabäer. — Der Bote ist hier wie VV. 16. 17. selbst einer der נערים, und gehört auch V. 19. zu der Dienerschaft, welche selbstverständlich.

r) Als herabfahrend (1 Kö. 18, 38.) vom Himmel wird das Feuer Gottes nicht bloss ein starkes Feuer (UMBR.) besagen, und kann damit nicht wohl der Samum (UMBR. SCHLOTTM.) gemeint sein, welcher Ps. 11, 6. anders benannt ist. EWALD spricht von einer aus der Luft kommenden plötzlichen Schwüle und glühenden Hitze, sei es ein Schwefelregen oder der Samum. Letztern verwirft DELITZSCH und will einen Feuer- und Schwefelregen; aber 1 Mos. 19, 24. wird der Schwefel ausdrücklich erwähnt. Man vgl. 2 Kön. 1, 12.; dass der Blitz (ROSENM. HIRZEL vgl. DILLM.) in eine Schaafheerde schlägt, ist nichts Seltenes. — Vgl. HAMZ. ISP. p. 189.

s) Von Ur-Kasdim d. i. Urhâi, Edessa, Südgrenze der Chaldäer (s. diesen Artikel in SCHENKELS Bibellexikon) gelangt 1 Mos. 11, 31. Abraham nach dem südlicheren, eine Tagreise entfernten Haran (Karrhä), einer Stadt der Saracenen (1 Mos. 28, 10. vgl. 29, 1.); und ein Saracene ist Hiob V. 3. Also können nur die nördlichen Chaldäer in Rede stehn: כשד, Bruder des erstgeborenen Uz und des Jüngsten, Bethuël (1 Mos. 22, 22. 21.), welcher in Haran sesshaft. ראשים] ראש *Kopf* zieht auch 1 Mos. 2, 10. ff. einen langen Hals nach sich. Das Heer zu theilen (1 Mos. 14, 15.), um von mehreren, gewöhnlich drei Seiten her gleichzeitig anzugreifen, war nah liegende Taktik, daher im Orient alt und üblich (Richt. 7, 16. 9, 43. 1. Sam. 11, 11. 13, 17. 1 Macc. 5, 33.).

t) Da die Schreibung עד nach Willkühr mit עוד wechselt (vgl. 1 Mos. 8, 22. mit 21., Mich. 1, 15. mit 6, 10. — Hos. 12, 1. 10. Sach. 8, 4. 20. ff.), und Gleichförmigkeit angezeigt ist: so fehlt für Abweichung von VV. 16. 17., für die Aussprache עַד, welche in aram. Texte Platz zu greifen hat (*Targ.*, auch z. B. 1 Kön. 1, 41., *Syr.* Mtth. 26, 47.), aller Boden. Durch die Conjunktion würde der Satz aber auch untergeordnet, so dass זה und זה sich nicht mehr gegensätzlich gleich stehn, und demnach der Grund, זה des Hauptsatzes dem Finit. vorausgehen zu lassen,

Töchter assen und tranken Wein im Hause ihres erstgeborenen Bruders: 19. siehe, da kam ein gewaltiger Wind aus der Gegend der Wüste und stiess an die vier Ecken des Hauses, dass es einfiel über den jungen Leuten, und sie starben; *u*) entronnen bin nur ich allein, es dir zu berichten.“ 20. Da stand Hiob auf, zerriss sein Gewand und schor sein Haupt, fiel zur Erde nieder und betete. *v*) 21. Und er

---

hinweg fällt. Es sollte dann וַיָּבֹא זה gesagt sein. Ebenso verhält sich die Sache C. 8, 21. 22., umgekehrt 1 Kö. 12, 5., aber 1 Sam. 14, 19. steht der —ָ richtig.

u) Vers 18b. ist wie 13b. Satz des Zustandes, in welchem die Handlung V. 19. hineinfällt. — Indem רוח als *gen. comm.* gilt, steht hier und 1 Kö. 19, 11. die ruhende Eigenschaft im Fem., als kräftig und wirksam dgg. ist רוח beiderorts männlichen Geschlechtes. — Als „die Wüste“ schlechthin bezeichnet wird die grosse Wüste (5 Mos. 8, 15. vgl. Jer. 2, 6.), welche zwischen Palästina, Syrien und Arabien vom persischen Meerbusen sich bis an die ägyptische Grenze erstreckt; hier meint der Verf. sie deutlich in ihrem östlichen Theile. Der Wüstenwind Jer. 13, 24. ist Ostwind Jer. 18, 17.; und er kommt Hos. 13, 15. aus der Wüste, auch in u. St. von der Seite d. W. her; ob noch von weiter her, kann der Bote nicht wissen, diess der Verf. ihn nicht sagen lassen. Unrichtig also EW., DILLM. u. s. w.: *von jenseit der Wüste;* המדבר ist Gen. des Substrates (zu 5, 21.) und selbst dieses עבר. Vgl. MOVERS, krit. Untersuchungen über die bibl. Chronik S. 241., 1 Sam. 14, 4. 40. 2 Mos. 32, 15. u. s. w. — Der Sturm ist, da er die vier Ecken des Hauses erfasst, als Wirbelwind zu denken (DILLM.). על־הנערים] Eig. *auf die j. L.* Wie בנים (V. 5.) so schliesst auch נערים die Mädchen mit ein (Rut 2, 21.); im Pentateuch gilt נַעַר auch für נַעֲרָה.

V. 20—22. Eindruck der Katastrophe auf Hiob.

Sie bringt den vom Satan bezielten nicht hervor. Im Gegentheile nimmt Hiob die Kunde seines Unglückes mit männlicher Fassung auf; sich ergebend in den Willen Gottes, findet er, Jahve habe in seinem Rechte gehandelt und sei darum zu preisen.

v) Als alter und reicher Mann sass Hiob zu Haus in Ruhe (vgl. 2 Sam. 13, 31.). Als eine vornehme Person trägt er über der כְּתֹנֶת noch eine (C. 29, 14., s. 2, 12. Marc. 14, 63.), מְעִיל genannt, was aus מֵעַל eine Neubildung. Der Stoff dieser *superior tunica* (APPUL.) war Linnen, späterhin auch Baumwolle; sie hatte Aermel (GELL. N. Att. 7, 12.) und konnte bis auf die Knöchel der Füsse herabreichen (2 Sam. 13, 18. CLEMENS, Paed. II, § 105. ff.). — Zunächst äussert sich Schmerz und Trauer durch Zerreissen des Kleides, symbolisirend das Zerrissensein des Herzens. Sodann entledigt sich der Traurende wie alles Schmuckes auch des natürlichen, des Haupthaares, oder verunstaltet letztern C. 2, 12.

sprach: „nackt bin ich hervorgegangen aus dem Schoosse meiner Mutter, und nackt werde ich dahin zurückkehren.*w*) Jahve hat es gegeben, Jahve hat es genommen; der Name Jahve's soll gepriesen sein.“*x*) 22. Bei allem Dem versündigte sich Hiob nicht und mass Gotte keine Ungebühr bei.*y*)

Endlich fällt Hiob, um zu beten, nicht bloss auf die Kniee, sondern אַפַּיִם ארצה.

w) Die Worte des 21. V. sind nicht das Gebet selbst, sondern der Epilog des Gebetes. — Hiob schaut auf etwas Zukünftiges aus, welches erst durch das jüngste Verhängniss in Aussicht gestellt wird. Darum also und auch zum voraus darf an zweiter und wohl auch an erster Stelle ערם nicht von eigentlicher Nacktheit verstanden werden. Vermeinend, als kinderloser Bettler sterben zu müssen, sagt sich Hiob: Ich bin „arm“ — עָרֹם ist dieses Wort selbst — in die Welt hereingekommen; es war nichts von allem Dem von vorne mein Eigenthum, so dass ich solches jetzt eingebüsst hätte. Vgl. Pred. 5, 14. 1 Tim. 6, 7. EPIKTET. Man. c. 11. SENECA ad Lucil. ep. 20.: *Nemo nascitur dives*, das Wort Jah'ja's des Barmekiden bei THAʿÂLIBI, Synt. p. 31. u. s. w. — „Aus dem Schoosse meiner Mutter“ kann nur in eigentlichem Sinne, aber also auch אשוב שמה nicht streng nach dem Wortlaute verstanden werden (Joh. 3, 4. Justin I, 6, 14! — Plin. H. N. 7, 3.). Er kehrt zurück *εἰς μητέρα πάντων* (Sir. 40, 1. — HOMER, Hymn. 30, 1. VERGIL, Aen. 6, 595. COLUMELLA zu Anfang; SUETON, Caesar C. 7. VALER. MAX. VII, 3, 2. u. s. w.), mit deren תחתיות Ps. 139, 15. das geheimnissvolle Dunkel des Mutterschoosses gemeint ist. Von dem Unterschiede zwischen Weib und Erde wird abgesehn und nur an ihr Aehnliches sich gehalten; die Andromeda ist das Festland, und 5 Mos. 29, 18. wird das Eheweib wie ein Feld betrachtet. — Zur Schreibung יצתי ohne א vgl. C. 32, 18. Richt. 4, 19. — 4 Mos. 11, 11. 15, 24. 5 Mos. 28, 57. Jer. 3, 22., m. Comm. zu Ps. 143, 9.

x) „Was ich besass, war von Jahve mir geschenkt; und nun hat er nur sein Eigenthum wieder an sich genommen;“ *dari bonum, quod potuit, auferri potest* (SEN. ad Lucil. ep. 8, 10.). Also hat er ihm dasselbe nur geliehen (vgl. EURIP. Phoen. V. 555 ff. Kâmil p. 310. HARIR. comm. p. 465.), oder auf Widerruf anvertraut (Hamâs. p. 64. 65.). — Zu b. vgl. Ps. 113, 2. Durch dieses Schlusswort wird die Niederlage Satans eine vollständige, und Hiobs Selbstüberwindung zu einem glänzenden Triumphe der Frömmigkeit. מְבֹרָךְ ist vermuthlich mit bewusster Absicht dem יברכך V. 11. entgegengesetzt.

y) Urtheil des Vfs über Hiobs Haltung bei seinem Unglück. — Nicht: in allem Dem, was H. that und (2, 10) sprach; denn, dass er damit nicht sündigte, versteht sich von selber. Richtig erklären LXX: *ἐν τούτοις πᾶσι τοῖς συμβεβηκόσιν αὐτῷ.* — תפלה bedeutet *Ungehörigkeit*, *ἄτοπον* (Luc. 23, 41.), *improperium* (Tobit 3, 4. 7. ff. Vulg.). Gut J. H.

C. 2, 1. Es geschah aber eines Tages, dass die Gottessöhne kamen, sich einzustellen bei Jahve; und es kam auch der Satan inmitten ihrer, sich einzustellen bei Jahve. 2. Da sprach Jahve zum Satan: „woher kommst du?“ und der Satan antwortete dem Jahve und sprach: „vom Schweifen auf der Erde, vom Herumwandern auf ihr.“ 3. Jahve sprach zum Satan: „hast du geachtet auf meinen Knecht Hiob? denn Seinesgleichen ist nicht auf Erden: ein Mann, redlich und bieder, gottesfürchtig und meidend das Böse; *z*) und noch hält er fest an seiner Redlichkeit, während du mich wider ihn gereizt hast, ihn zu verderben unverdient.“ *a*) 4. Da antwortete der Satan dem Jahve und sprach: „Waar' um Waar', aber Alles, was der Mensch hat, gibt er hin für seinen Leib. *b*) 5. Allein recke deinen Arm aus und taste

MICH.: *Neque tribuit quidquam insipidi vel absurdi deo.* Die Formel hier verhält sich gegensätzlich zu נתן כָּבוֹד לְ (Jer. 13, 16. Jos. 7, 19.); man kann einem auch etwas Widriges נָתַן (Ps. 55, 23. Sir. 47, 23.); kurzweg aber für *von sich geben, aussprechen* gebraucht werden könne נתן nicht, bemerkt mit Fug DILLMANN gegen — (*contra deum*) *locutus est* der *Vulg.* Seine eigene Erkl. indess: „er reichte Gott nichts Geschmackloses, Missfälliges dar,“ kraft welcher die תִּפְלָה ebenmässig auf Hiobs Seite fällt, wird durch C. 24, 12. Sir. 11, 31. und, da der Wechsel von לְ mit בְּ, von נתן mit שׂים nichts auf sich hat, C. 4, 18. 3 Mos. 24, 20. Sir. 18, 14. nicht bestätigt. —

C. 2, 1—6. Nachdem der erste Sturm abgeschlagen ist, wird eine neue Versuchung Hiobs vorbereitet.

z) Grösstentheils wörtlich genaue Wiederholung von C. 1, 6—8. — Die Frage (1, 7. Richt. 19, 17.) מאין תבא hält jeden Ort im Raume als möglichen Ausgangspunkt offen, fast wie unser: *woher in aller Welt?* Die Formel dgg. אי מזה תבא (2 Sam. 1, 3.) hält sich in engerem Kreise, sofern der Sprecher sich ungefähr denken kann, woher jetzt Satan kommen werde. — Statt des 2. Mod. steht der erste noch 1 Mos. 16, 8.

a) Durch die Sache selbst gegebene Erweiterung der Rede C. 1, 8. Die Worte Jahve's hier verrathen Stimmung, Erbarmen mit Hiobs Schicksal, und lauten vorwurfsvoll gegen Satan, der dasselbe verschuldet hat. ותסיתני] Nicht: *und so*, wie sich jetzt gezeigt hat, ohne Grund hast du u. s. w., denn חנם gehört zum Infin., nicht zum Finit. Die Parataxis steht auch bei leichtem Gegensatze (Jer. 36, 26. 34, 15.), so dass an die ganze Aussage in b. sich als Folge anschliesst, was keineswegs daraus hervorgehn sollte. — Zu חנם vgl. 1 Sam. 19, 5.

b) Von vorne herein lassen die Worte des Satan seinen Verdruss ob dem Misslingen und dass er daran erinnert wird, deutlich durchblicken. עור בעד עור] Der Satz ist nicht nach Analogie von „Wurst

sein Gebein und Fleisch an:*c*) er wird dir gewiss ins Gesicht absagen.“ 6. Da sprach Jahve zu dem Satan: „siehe! er ist in deiner Hand; bloss sein Leben nimm in Acht.“*d*) 7. Und der Satan entfernte sich aus der Umgebung Jahve's, und schlug Hiob mit bösartigem Geschwür von der Fuss-

---

wider Wurst“ vollständig, sondern aus dem folgenden das Zeitwort nebst Subj. für ihn zu ergänzen (vgl. Richt. 15, 16. — Spr. 10, 17. — Sach. 9, 17. Ob. 20.); dass jedoch der Mann Haut für Haut hingebe, leuchtet nicht ein. Tauschhandel überhaupt mag durch solchen mit Thierhaut oder Leder individualisirt werden; warum aber Haut für Haut, und nicht vielmehr für etwas Anderes? Die eine wird ihm werth sein was die andere: dann ist der Tausch zwecklos; wenn dgg. ungleichen Werthes, so wird er nicht aus- oder sein Genosse nicht eintauschen. Die Rede geht über eine Gewohnheit im menschlichen Verkehrsleben. Alles hat seinen Gegenwerth; der Mensch gibt ein Gut hin für ein anderes, um dieses zu bekommen, oder frohen Muthes, wenn er es wie in Hiobs Falle schon hat, auf dass er es behalte, sich dasselbe rette durch jenes כֹּפֶר. Für sich selbst aber gibt er all sein Gut hin; denn sein Selbst ist ihm höhern Werthes, sein Haben für sein Sein kein ἀντάξιον (vgl. auch Iliad. 9, 401. Marc. 8, 37.). — עור ist mit عور zusammenzubringen, in II und IV *ausleihen*, in V und X *entlehnen;* das Fem. zu עור, عارة (z. B. HARIR. p. 238), bedeutet *res mutuata*, die von einer Hand in die andere übergeht, und unser *Waare* ist vielleicht dasselbe Wort. — IBN E. erklärt גּוּף בְּעַד גּוּף, und erwähnt die Bemerkung, dass man mit vorgehaltener Hand das Auge schützt. Aehnlich DELITZSCH: man gibt Haut hin, um Haut zu erhalten, die ganze Haut zu retten. HIERON. (ep. 92. p. 751): *pro corio suo coria obtulit filiorum etc.*

c) Mittelglied zwischen V. 4. und 5.: Und so hat auch Hiob es gemacht. Vorausgesetzt ist, dass Hiob seine נפש unversehrt behielt, sie blieb diess aber nur kraft der Clausel רק אליו וגו 1, 12.; und nun verlangt der Satan, Gott solle auch die bisher verschonte antasten. Es erhellt: נפשו V. 4. ist soviel wie *er selbst* 1, 12. und kommt mit „sein Gebein und Fleisch“ auf das Gleiche heraus. Also ist im Unterschiede zu 6b. נפש hier die den ganzen Körper durchdringende Seele, welche in ihm empfindet, was weh- oder wohlthut (Ps. 105, 18.). — 2 Sam. 5, 1.

d) C. 1, 12. — שמר bedeutet *achten* auf eine Sache, um sie zu lassen, sie zu vermeiden, nicht zu berühren u. s. w. (1 Sam. 25, 21. Ps. 17, 4.), oder aber in der Absicht, sie nicht zu lassen, nicht zu verwahrlosen: in letzterem Sinne meist, in ersterem auch hier: „nur seinem Leben tritt nicht zu nahe!“ Er soll es nicht hüten (Ps. 25, 20.), ihm auch nicht auflauern (Ps. 71, 10.), sondern es schonen.

sohle bis zum Scheitel.*e*) 8. Er nahm sich da eine Scherbe, sich damit zu krauen; und während er inmitten der Asche sass, 9. sprach seine Frau zu ihm:*f*) „Du hältst noch fest an deiner Redlichkeit? Sag Gotte ab und stirb.“*g*) 10. Da

---

e) Diessmal sind nicht erst Vorkehrungen zu treffen, der Satan geht unmittelbar ans Werk. — Kraft der hier und C. 7, 5. 14. 13, 27. 16, 8. 19, 17. 20. 30, 17. 18. 30. angegebenen Merkmale und Symptome ist mit der Bezeichnung שחין רע die *lepra nodosa* oder Elephantiasis gemeint, welche davon diesen Namen hat, dass durch sie die Beine anschwellend so dick und plump, zugleich schwarz werden, wie die eines Elephanten. Die Alten kennen diese Krankheit nur als eine ägyptische (5 Mos. 28, 27. vgl. 35. LUCRET. 6, 1112 f. PLIN. H. N. 26, 5.: *peculiare hoc Aegypti malum*); Spätere wissen sie und nicht bloss als sporadisch vorkommend auch in 'Hidschâz (CAZWINI II, 56. Marâç. III, 331.), Syrien (s. CHWOLSON, Ueberreste der babyl. Litteratur S. 90. u.), Malabar (WALTER SCHULTZE, Ost-Indische Reyse S. 171.) u. s. w., und sie ist noch jetzt in Norwegen verbreitet. S. DILLMANN z. d. St., WINER im RWB. I, 115 f., unten je an seinem Orte die Anmerkk. *von der Fussohle b. z. Sch.*] Gemeiniglich seinen Anfang unter dem Knie nehmend (W. SCHULTZE), ergreift das Uebel allmählig den ganzen Körper. — וְעַד, wie das Q'ri lautet, wäre eig. das Richtige (5 Mos. 28, 35. 2 Sam. 14, 25.), und Jes. 1, 6. geht kein ו vorher, um ein folgendes zu erzeugen; jedoch bleibt in solchen Formeln wie לְ von לְמִן etwa auch ו vor עד weg (2 Mos. 18, 13. 14.). S. im weitern J. H. MICH. z. d. St.

f) Nach Meinung des Vrfs wird Ein Schlag in voller Stärke geführt; die Krankheit entwickelt sich ihm nicht allmählig, so dass bei einer bestimmten Phase derselben die Handlung V. 8. einsetzen würde. Hiob bezweckt mit dem Schaben der Haut, ihr unerträgliches Jucken zu lindern, vielleicht auch den Eiter wegzuschaffen. — Vers 8b. ist untergeordneter Zeitsatz (vgl. 1, 13b. Sach. 14, 12. Jes. 53, 7. 1 Mos. 4, 17.), aber nicht, was DEL. und MERX wollen, zum Vorhergehenden zu ziehn. Sich in die Asche zu setzen (C. 42, 6. Jon. 3, 6.) steigert das Sitzen auf dem Erdboden V. 13., als Zeichen der tiefsten Trauer. — Hiobs Frau, nochmals erwähnt C. 19, 17., war bei ihm im Hause, konnte also 1, 19. nicht miterschlagen, darum auch 42, 13. ihm nicht doppelt ersetzt werden. Sie ist hier aber auch keineswegs als ein schätzbares Gut betrachtet, sondern wie das Weib überhaupt Sir. 25, 23. 1 Tim. 2, 14. Pred. 7, 26. 28.; und wie jenes erste 1 Mos. C. 3. unterstützt sie Satans Absicht, den Mann zu bethören.

g) Die tadelnde Frage עודך וגו׳ besagt: *jetzt noch*, da an keine Genesung zu denken ist, du von Gott nichts mehr (Ps. 88, 6. Marc. 12, 27.), keinen Lohn deiner Frömmigkeit zu hoffen hast? Gib sie doch auf, Gotte absagend, und „segne das Zeitliche“. Mit dem Worte *und stirb* heisst sie ihn thun, was ihm allein noch übrigt, und was er ohne Zweifel fertig

sprach er zu ihr: „du schwatzest wie ein unvernünftiges Weib schwatzt. Auch das Gute pflegten wir anzunehmen von Gott, und das Schlimme sollten wir nicht annehmen?“ Bei allem Dem versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen.*h*)

V. 11. Es hörten aber die drei Freunde Hiobs all das Unheil, so über ihn gekommen;*i*) und sie machten sich auf

---

kriegen wird. Sie will nicht, er möge durch Selbstmord (7, 15.) das voraussichtliche Ende beschleunigen, sondern sehnt nur, wie er selbst 6, 8., seinen Tod herbei, der ihn von seinen Leiden erlöse. — LXX wollen *χρόνȣ πολλȣ̃ προβεβηκότος* habe seine Frau Solches zu ihm gesagt; und תמתך ersetzen sie durch eine unnütze und zum Theil ungeschickte Vermehrung ihrer Rede. Die Nachäffung Tob. 2, 14. vgl. 11 ff. wurde durch die Lautähnlichkeit der Namen Hiob und Tobit herbeigeführt, welche auch den Schreibfehler *Hiob* Gesen. zu Jesaja S. 915 geboren hat.

h) H. urtheilt, es sei, wenn man von Jemandem etwas angenommen hat, nicht folgerichtig gehandelt und man habe das Recht dazu verwirkt, etwas Anderes von dem Selben sich zu verbitten. Dieser Nemliche ist im vorliegenden Falle Gott selbst; und so schilt er das Weib nicht wegen eines bloss logischen Fehlers. Ueber den Begriff von נָבָל s. Jes. 32, 6. und vgl. 9, 16. Da das Feminin des Sing. als Abstraktum gilt, so war statt כִּנְבָלָה die Rede anders zu wenden. Die Vergleichung schliesslich, als welche Präd. des Präd., geht voraus (vgl. z. B. 1 Mos. 10, 9. Ps. 22, 15. 2 Sam. 14, 25.). *auch das Gute* ff.] Dass dieser erste der zwei verbundenen Sätze nicht fragt, erhellt schon aus גַּם, welches in der von UMBR. beigebrachten Stelle 1 Sam. 22, 7. durch הַאֻמְנָם (s. THENIUS) zu ersetzen ist. Dass sie das Gute annahmen, steht ausser Frage; und nicht, ob sie auch das Gute, sondern ob sie auch das Böse annehmen sollen, kann fraglich scheinen. — Zu b. vgl. C. 1, 22. und daselbst die Anm. *Bei allem Dem* d. i. bei so schwerer Krankheit, in Leiden und Trauer, und noch in Streit mit dem Weibe. Die Aussage hier thut der Verf. nicht beflissen in Vorausschau auf C. 3, 1.; weder wird die Verfluchung des Geburtstages ausdrücklich wo als חָטָא bezeichnet, noch ist sie so angethan, als sündhaft besonders hervorzustechen.

V. 11—13. Hiob wird von seinen Freunden aufgesucht. — Das Unglück des frommen Mannes gibt zu denken; aber die Frage lässt sich nicht erörtern mit einem Weibe, und enthält auch allzu reichen Stoff für Gespräch zwischen Zweien. Ihn zu gewältigen, gesellen sich also zu Hiob drei Männer, welche eigentlich nur den Kranken besuchen wollen: eine fromme Pflicht dies im Orient gleichwie das Begleiten einer Leiche.

i) Ein vornehmer Mann wie Hiob hat nicht viele Leute gleicher Lebensstellung, und sie nicht in nächster Nähe. Also leiht ihm der Verf. nur drei רֵעִים i. e. S., ihrer so viele, als er im Folg. verwenden

ein jeglicher an seinem Wohnorte: Eliphaz von Theman, Bildad von Schuah und Zophar von Naama,*k*) und sie trafen zusammen mit einander, zu kommen um ihn zu beklagen und zu trösten.*l*) 12. Und sie schlugen ihre Augen auf aus der Ferne, und erkannten ihn nicht; da hoben sie laut an

---

will; dadurch selber sind sie bestimmt: *die* drei F. הַבָּאָה] Der Art. steht freilich wie אֲשֶׁר 2 Sam. 19, 8., aber ohne dass בָּאָה erster Mod. wäre. Im Sinne der Vergangenheit stehend, zieht ein solches Partic. den Ton zurück (1 Mos. 18, 21. 46, 27. Rut 1, 22. 4, 3. Jes. 51, 10.), aus dem gleichen Grunde also, weshalb man וַיֹּאמֶר spricht. Statt אֲשֶׁר kommt der Art. erst nach dem Exil vor. S. zu Daniel C. 8, 1.; für וְהֶעָלֶיהָ 1 Sam. 9, 24. schreibe man in V. 23. הֶעָלִיָּה וְשִׂים וגו׳; und Jer. 5, 13. ist das Partic. הַדֹּבֵר zu lesen.

k) Die gegenseitige Entfernung der drei Wohnstätten denke man sich so, dass die Wanderer, welche mit einander bei Hiob anlangen, unterwegs zusammentreffen konnten an einem Punkte, der für jeden ungefähr gleich weit ablag, um von da an die Reise gemeinsam fortzusetzen. — An erster Stelle genannt wird der Bedeutendste dieser drei, ein Bürger des für seine Weisheit berühmten (zu Jer. 49, 7.) Theman. Auch Esau's Erstgeborener hiess Eliphaz, und dessen ältester Sohn war Theman (1 Mos. 36, 4. 10. 11.). Der Ort dieses Namens lag 15 (EUSEB.), wohl eher 5 (HIERON.) röm. Meilen von Petra. שׁוּחַ (1 Mos. 25, 2.) seinerseits kann, da דּוּשׁ *dreschen* arab. درس lautet, سَرْح sein, ein Ort bei Bostra; und, wofern z. B. اسْرَحْ مَعَ ٱلنَّعَمْ Carmina Hudsail. ed. KOSEGARTEN p. 93. (vgl. auch Kâmil p. 680. JACUT III, 70.) kein falsches Licht wirft, dürfen wir auch נַעֲמָה als „Weideplatz der Kameele" deuten.*) Der Ort würde wohl im O. oder OSO. Bostra's anzunehmen sein, immerhin noch auf arab. Sprachboden, der auch von den Eigennamen בלדד (vgl. أَبْلَدُ) und צוֹפר der Formierung كَوْثَر (vgl. أَصْفَرُ) bekannt wird.

l) Man erkläre nicht: *sie verabredeten sich* (UMBR.), *wurden eins mit einander* (SCHLOTTM.). Diess muss, indem man sich durch Boten beschickt, vorausgegangen sein, ehe sie sich auf den Weg machten; sonst würde ihr Zusammentreffen reiner Zufall gewesen sein. Auch möchte wohl, wenn es blosse Verabredung gälte, יחדו schwerlich dabei stehn; und vgl. Am. 3, 3., die Folge der Handlungen Jos. 11, 4. 5. u. s. w. — Vgl. Jes. 51, 19. Nah. 3, 7.

---

*) Anknüpfung an die נעמה 1 Mos. 4, 22. mittelst des Bandes der עדה V. 10. und jener, der Mutter des Eliphaz 36, 4. 10., empfiehlt sich weniger.

zu weinen, zerrissen jeder sein Gewand, und sprengten Staub über ihre Häupter himmelwärts. 13. Und sie sassen bei ihm auf dem Erdboden sieben Tage und sieben Nächte; und keiner sprach ein Wort zu ihm, denn sie sahen, dass der Schmerz gross war gar sehr.*m*)

C. 3, 1. Nach dem that Hiob seinen Mund auf und verwünschte seinen Tag.*n*)

---

m) Als aussätzig lebt Hiob jetzt abgesondert (3 Mos. 13, 46. 4 Mos. 5, 2.), ausserhalb der Stadt C. 29, 7. (C. 2, 9. LXX. — 2 Kö. 7, 3.), so dass sie ihn von ferne schon sehen, aber, weil die Krankheit ihn gänzlich entstellt hat, nicht erkennen. — Zu solcher Verunstaltung oder Verwüstung des Haupthaares vgl. Offenb. 18, 19. Apg. 22, 23. — JOSEPH. Alterth. XX, 4, 2. Odyss. 24, 316 f. CATULL. 64, 224. OVID. Trist. I, 3, 93. u. s. w.

n) Sie setzten sich und sassen dann (vgl. Richt. 19, 26.) mit ihm trauernd auf dem Erdboden (Jes. 3, 26. 47, 1.) eine volle Woche lang. Diess ist auch sonst die Frist des Traurens (1 Mos. 50, 10. 1 Sam. 31, 13. Sir. 22, 10.), nach deren Ablauf daher Hiob dem stummen Hinbrüten ein Ende macht. Dass die Freunde bis dahin im Schweigen verharrten, ist in der Ordnung; *recens enim dolor consolationes rejicit* (PLIN. Epp. V, 16, 11.). Hiob seinerseits sprach ebenfalls kein Wort; daher C. 3, 1. die Wendung: er that seinen Mund auf u. s. w.

Cap. III, 2—26.

Hiob.

V. 2. Hiob begann und sprach:
3. Der Tag gehe unter, an dem ich geboren ward,
und die Nacht, so sprach: empfangen ist ein Knabe. *o*)
4. Jener Tag werde Finsterniss;
nicht forsche nach ihm Gott von droben,
und nicht aufstrahle Lichtglanz über ihn. *p*)
5. In Empfang nehmen sollen ihn Finsterniss und
Todesnacht,

Das Nächste für Hiob, das Einzige, was seine Seele beschäftigen kann, ist sein elender Zustand. Also verwünscht er den Herd seines Leidens, das Leben, nemlich, da es ein Gewordenes ist, dessen Anfang. — Das Cap. zerfällt in drei Abschnitte: V. 3—10. 11—19., 20—26.; an die Spitze tritt die Verwünschung selber.

o) Hiob flucht nicht nur seiner Geburt, sondern auch der früheren Stunde seines Werdens, der Empfängniss; beide werden hier zusammengeordnet, besondert nachher. אולד בו] Eig.: *an dem ich geboren werden sollte*, im Laufe dessen ich geboren wurde. So sagt der Araber: قبل ان اقتله *bevor ich ihn tödtete;* vgl. ἀναιρέομαι HER. 6, 69. *so sprach*] D. i. nicht nach bekannter Metonymie soviel wie: in welcher man sprach; denn man sprach nicht aus, was man nicht wusste. Die Nacht ist, wie Spr. 27, 1. der Tag, ganz eigentlich personificirt; und die Wendung besagt das Geschehensein unter dem Schutze, unter den Auspicien der Nacht.

p) Die VV. 4. 5. handeln nun zuvörderst den Tag ab, welcher V. 3. zuerst genannt war, und zwar unzweideutig ihn, wie man seiner, wenn er alljährlich einmal wiederkehrt, noch habhaft werden kann. ממעל] Nicht statt des Lokativs *droben*, denn so mag dem Himmel etwa sein Ort angewiesen werden (Ps. 50, 4.), nicht Gotte. Vielmehr: *von oben her* sehe er nicht nach ihm, um ihn an der Hand der Sonne aus der Tiefe heraufzuheben. — נהרה sagt mehr, als אור; نَهار bedeutet *lichter Tag.*

es lagere sich über ihn Gewölk; *q*)
schrecken sollen sie ihn wie die Abtrünnigen vom
Tag. *r*)

---

q) In der Vorstellung V. 3a. 4a. kann nicht lange verharrt werden; also meint Hiob weiter: wenn er von freien Stücken oder nach unabwendbarer Nothwendigkeit dennoch heraufkommt, so mögen u. s. w. גאל besagt hier *excipere, occupare, abfassen;* LXX gut: ἐκλάβοι δὲ αὐτήν. Diese Deutung verwirft IBN E. und hält sich (zu Jes. 63, 3.) auch für unsere Stelle mit dem *Targ.* an טַנֵּף, *besudeln, beschmutzen:* ein unpassender Sinn, in welchem auch Qal anderwärts nicht vorkommt. — Die Aussprache צַלְמָוֶת haben überall schon die Verss.; und wenn mit EWALD jetzt auch DILLMANN צַלְמוּת verlangt, so bedenkt er nicht, dass ظلم hebr. צלם lautet; dass Hi. 38, 16. Anklingen an מָוֶת beabsichtigt wird; dass dieser Schatten ein Schlagschatten ist, und solche düstere Dämmerung noch unheimlicher und grauenhafter (vgl. Hi. 30, 3. Sach. 14, 7.), als seine „schwarze Finsterniss." — Zum 2. Gl. vgl. OVID, Ibis V. 218.: *Lux quoque natalis inductis nubibus atra fuit.*

r) כִּמְרִירֵי יוֹם] Nach dem Vorgange der *Vulg.* und der aram. Uebersetzer würden wir bei מרר *bitter sein* stehn bleiben (5 Mos. 32, 24. Ez. 21, 11.), und nicht mit UMBR. uns zu Zaubersprüchen, *incantamenta* (مريرة) flüchten. So wie so aber würde gemeint sein: wie die מרירים den Tag erschrecken; allein eben den Tag erschrecken sollen ja jene Finsterniss und Todesnacht, und auch abgesehn hievon macht die Vergleichung, was doch ihr Zweck wäre, die Sache nicht deutlicher. Also lesen jetzt die Meisten כַּמְרִירֵי „*Verdüsterungen*". Allein im Hebr. bedeutet כמר (vgl. جمر) ganz Anderes, im Syr. *betrübt, traurig sein,* nicht *trübe, finster;* die Punktirer kannten das fragliche Wort nicht; und was soll man sich unter diesen Tagesverdüsterungen denken? Zunächst doch wohl Finsterniss und Todesnacht selbst; diese erschrecken ihn durch ihre unerwartete Anwesenheit statt des Morgenlichtes. Also ist mit der Punkt., welche חשך וצלמות Subj. sein lässt, da Dittographie (MERX) anzunehmen nichts hilft, כ als Präpos. abzutrennen, der Rest dann aber als Akkus. zu fassen, in welchem Falle allein יום nicht lästig erscheint. Nunmehr schreiben wir, gleichwie יִתְרָם C. 4, 21., hier מְרִידֵי יוֹם, desselben bildlichen Sinnes wie מֹרְדֵי־אוֹר C 24, 13. (vgl. υἱοὶ φωτός, υἱοὶ ἡμέρας 1 Thess. 5, 5.); מריד stand auch Sir. 33, 9., wo der Uebersetzer שריד zu sehn meinte, und مريد ist mit مارد gleicher Bedeutung. Jene C. 24, 14 ff., רשעים C. 38, 14., sind selber auch מרדי אור (V. 13.). Also kommt wirklich erschreckendes צלמות (V. 17.) über sie, aber diess mit dem Morgen, gleichwie die Dunkelheit ihr Licht ist C. 38, 14.: die Redewendung ist wie jene C. 10, 22. änigmatisch. — Vgl. noch C. 15, 24. 18, 11.

6. Jene Nacht --, schwarzes Dunkel raffe sie weg;
   sie geselle sich nicht zu des Jahres Tagen,
   in den Kreis der Monde trete sie nicht ein. *s*)
7. Siehe, diese Nacht sei lautlos stille,
   nicht trete Jubel in ihr ein. *t*)
8. Verwünschen sollen sie die Tagesverflucher,
   welche gerüstet sind, den Drachen aufzureizen. *u*)

---

s) V. 6—9. Die Nacht, da er empfangen worden. — Schwarzes Dunkel soll sie unsichtbar machen, gleichsam vernichten, so dass sie aus der Zahl der Zeitabschnitte gänzlich ausfalle. אַל־יִחַדְּ] *Sie freue sich nicht* (?). Der Fluch will hintertreiben, was andern Falles geschieht. Aber was hat denn des bürgerlichen Tages dunkle Hälfte, sie überhaupt oder nur eben diese Leila, unter den Tagen sich zu freuen? Thun die Tage sonst mit, oder freuen sich nur die Nächte? und worüber denn? *Ueber* die Tage des Jahres? Das will der Vfr nicht sagen; dann war aber בתוך oder בקרב statt בְּ angezeigt (Jer. 37, 12. Ez. 2, 5. — Mi. 5, 6.). Den Punktirern freilich lag die aram. und späthebräische Wurzel חדה nächst zur Hand; dass man יֵחַד ausspreche, wird vom Sinn gefordert und vom Parallelismus, empfohlen durch die Parallele 1 Mos. 49, 6. und die alten Uebersetzer.

t) Die Idee der Ausmerzung dieser Nacht wird nicht festgehalten. — Wie der dumpfe, stumme Stein (Hab. 2, 19. Harir. p. 593.) גלמוד zu deuten sei, erhellt aus Vergleichung von C. 15, 24. mit 16, 7.; *unfruchtbar*, wie man gewöhnlich erklärt, passt schlecht zur 2. VH., welche sich auf gleicher Linie ohne Cop. anschliesst. Vielmehr: Nimmer möge wie damals durch den Jubel des Hochzeitfestes die tiefe Stille dieser Nacht durchbrochen werden. *in ihr*] Eig.: *in sie*.

u) Die VV. 8. 9. kehren zu אפל V. 6. zurück. — Die Kategorie: *welche gerüstet sind* u. s. w., wäre müssig und lahm, wenn dieses Aufstacheln des Drachen ausser Beziehung zum Verfluchen des Tages stände; und zugleich klingt ערר absichtlich an אררי an. Die ארריס bewerkstelligen die Verwünschung, indem sie den Drachen in Bewegung setzen; diese Fertigkeit, welche sie als Tagesverflucher haben, üben sie auch die Nacht verwünschend: Beide sind also gleichmässig durch den Drachen gefährdet. Von einem solchen Drachen Namens Râhu (s. Râmâj. II, 4, 17. 10, 11., zu C. 9, 13.), als welcher Sonne und Mond zu verschlingen trachte, leitet der indische Volksglaube die Eklipsen her; diejenigen aber, welche durch Gebet, Zaubersprüche u. s. w. das Gestirn, wie man meinte, aus seiner Noth retten konnten, hatten auch Macht, dieselbe zu verursachen. Als Verfinsterer der Sonne Tagesverflucher genannt, sollen sie nunmehr auch den Mond in Angriff nehmen; V. 9. folgen schliesslich die Sterne. — Ueber לויתן s. zu 40, 25. und vgl. 26, 13. mit Jes. 27, 1.; anlangend Râhu und den bezüglichen weitverbreiteten Aberglauben s.

9. Sich verfinstern sollen ihres Düsters Sterne;
sie harr' auf Licht — vergebens,
und schaue nicht der Morgenröthe Wimpern! *v*)
10. Denn sie verschloss nicht des Mutterschoosses Thüre,
dass sie das Elend barg vor meinen Augen. *w*)
11. Warum nicht starb ich von Mutterleib an schon,
gieng hervor ich aus ihrem Schoosse und verschied?
12. Warum boten sich mir Kniee?
was Brüste, dass ich sog? *x*)

---

v. BOHLEN, Alt. Indien II, 290 f., A. WEBER, Ind. Studien, 2. Heft S. 272., POTT in Hall. A. L. Z. 1849. N. 199.

v) Dass נֶשֶׁף nicht *Dämmerung*, sondern die *intempesta nox* bedeutet, welche an עֶרֶב sich anschliesst (C. 24, 15.) und dem בקר vorausgeht (2 Kö. 7, 5. 7. vgl. 9.), darüber s. zu Spr. 7, 9. Keine freundlichen Sterne sollen ihr rabenschwarzes Dunkel erhellen; und indem sie der Zustand ihr der Person unerträglich wird, wünsche sie von sich selbst erlöst zu werden, *harre auf Licht*, לָאוֹר, wie richtig punktirt ist; denn sie sehnt sich nach Licht überhaupt, nicht gerade nach dem Lichte des Morgens. Dieses, das ihrem Leide ein Ende machen würde, ist ihr in b. versagt. Auf a. fusst übr. Jer. 13, 16. — Zu יראה statt יֵרָא vgl. das Q'ri C. 42, 16. — Wimpern des Morgenroths (noch 41, 10.) heissen hier die ersten durch das Morgenroth emporschiessenden Sonnenstrahlen. Die Araber sagen geradezu العين *das Auge* (vgl. αὐγή) für die Sonne, und leihen ihr ein Augenlid (vgl. SOPHOKL. Antig. V. 103.), welches eben die Morgenröthe ist.

w) „Weil sie der Empfängniss nicht den Riegel schob" (vgl. 1 Mos. 29, 31. 32. — 1 Sam. 1, 5.). — *so dass sie geborgen hätte* —; über die Constr. s. zu C. 22, 30. *vor meinen Augen*] Sehen besagt empfinden, erfahren ff. vgl. C. 10, 15.

Zweiter Abschnitt. V. 11—19. Die Verfluchung wird gerechtfertigt durch Angabe, welches Gutes H. durch seine Geburt zum Leben verlustig gieng. Die Emphase ist nun vorüber, und er ergiesst sich in eine naturwahre, rührende Klage.

x) Von Nacht und Empfängniss kehrt die Rede hier zum Geburtstage zurück. V. 3. sagte Hiob nicht: jener Tag hätte damals sollen אָבַד, sondern: er soll es künftig; seine Geburt nimmt er als Thatsache hin. „Warum aber, da sie einmal nicht wegzuschaffen ist, durfte ich nicht wenigstens sogleich nachher sterben?" (vgl. C. 10, 18.) מֵרחם] מִן nicht wie Jer. 20, 17. 4 Mos. 24, 23. *von — her*, sondern *von — ab* oder *weg* (Hos. 6, 2. Jes. 53, 11.). אמות] Der Affekt des Fragens bewirkt Umsetzung der Modi (C. 15, 7. 2 Sam. 3, 33. — zu Ps. 11, 3.). וְאגוע] Da V. 13. auch וְאשקוט punktirt ist, so liegt vermuthlich nicht *ut exspirarem* im Wurfe, sondern vor der ersten Pers. Sing. ist Vav rel. statt

13. So läge ich in Frieden nun,
ich schliefe, wäre da in Ruh', *y*)
14. mit Königen und Volksberathern,
die sich öde Häuser bauen;
15. oder mit Fürsten, reich an Gold,
die ihre Häuser füllen mit Silber; *z*)

mit ָ mit ְ ausgesprochen (Jes. 57, 17. 48, 3. 51, 2. ff.): was hier beim Falle, der nicht eingetreten, beim Conjunktiv V. 13. weniger stört. — Vers 12. setzt fort: „Warum doch, wenn ich lebend zur Welt kommen sollte, nahmen mich Vater und Mutter auf, so dass ich nicht nachgehends verkam?" — Aus a. erhalten die Stellen 1 Mos. 30, 3. 50, 23. Licht, und aus ihnen umgekehrt unsere; vgl. übr. STAT. Silvae V, 5, 69.: *tellure cadentem excepi.* — Nicht: *dass ich söge*, in welchem Falle anstatt כי bei Hiob noch אשר stehn würde, sondern der 2. Mod. drückt die nicht sofort vollendete, sich wiederholende Handlung aus.

y) Nach Ruhe dürstet er, weil seine Krankheit ihn mit heftiger Unruhe heimsucht (C. 7, 4. 14.). Der Vers knüpft an den 11. an; eig.: *denn da* (vgl. 7, 3.), auf dem Standpunkte, unter der Bedingung in V. 11., *läge ich* u. s. w. Der Mod. der Vergangenheit steht wie *debebam* für *debuissem* als Conjunktiv, weil das Vergangene das Nichtwirkliche ist; vgl. Rut 1, 12.: *dass ich spräche*, 1 Mos. 4, 23. Jes. 50, 1.

z) Dieses Ruhen wäre ein würdevolles, Hiob damit den Mächtigsten gleichgestellt. — מֶלֶךְ bedeutet eig., was יוֹעֵץ; und die יוֹעֲצִים V. 14. gehn den שׂרים V. 15. im Range vor, den רֹזְנִים Spr. 8, 15. Ps. 2, 2. entsprechend. הבֹּנים] Das Partic. in Appos. ist solches des Präs., ausdrückend, dass sie so zu thun pflegen. Gebaut haben sie in alle Wege dann, wann der Sprecher mit ihnen ruht. Nicht: *welche Ruinen wiederaufbauen* (Jes. 58, 12. Ez. 38, 12.); denn Das ist kein charakteristisches Merkmal der Könige, und wenn, so wäre es hier ungehörig. HIRZEL, zwar Pyramiden verstehend, spricht von *Steinhaufen;* und SCHLOTTM. übersetzt: *die prächtige Trümmer sich erbauten*, „Denkmale, die doch bald wieder Trümmer sind und daher von Anfang an Trümmer genannt werden konnten" (?). Allein חָרְבָּה ist nicht gebrochenes Mauerwerk, sondern Ort, Haus ff., woselbst sich nichts bewegt, welches menschenleer, öde; s. zu Jer. 50, 38. und speciell für unsere Stelle den Vers HARIR. p. 96.: يبنى بيوتا خِرابا لا انيسَ بها.*) Ihre Paläste sind bewohnt während ihres Lebens und nach ihnen; dgg. bauen sie hier sich — למו gehört zu הבנים (1 Kö. 2, 36.) — Häuser, in denen kein Lebendiger wohnen wird, Grabdenkmale, Mausoleen. Ihre Gräber also

*) Daher können auch die Räumlichkeiten der Unterwelt Ez. 26, 20. חרבות heissen.

16. **oder wie die verhohlene Fehlgeburt, so nicht ward,
wie die Kinder, so das Licht nicht schauten.** *a*)

---

höhlen oder hauen sie nicht aus (Jes. 22, 16.), sondern bauen dieselben: dieser Zug führt auf Aegypten, zu den Pyramiden, welche Gräber der Könige (DIODOR 1, 64. STRABO p. 808. 811. CLEM. Protr. § 49. SILV. DE SACY Chrest. Ar. II, 33. comm.). Wirklich scheint auch *πύραμις* selbst das skr. virâmas (Nom.) *Ruhe* zu sein; anderwärts sind die Pyramiden nicht selbst Gräber, sondern bezeichnen nur deren Stätte (1 Macc. 13, 28., auch JOSEPH. Archl. XX, 4, 3. — PLIN. H. N. 8, 64.). — זהב להם bedeutet nicht: *denen Gold war*, will auch nicht besagen: denen Gold jetzt ist, im Gegensatze zu: wann sie im Grabe liegen, ich mit ihnen ruhen werde; dieser Gegensatz müsste ausdrücklich angemerkt sein. Als welche Gold haben, kann er sie für die Zeit, da er mit ihnen ruhen wird, nicht bezeichnen, wenn sie es dannzumal nicht mehr besitzen; also haben sie das Gold, haben's an als Schmuck im Grabe und ebenso das Silber. Nemlich vom Grabe spricht hier Hiob, er meint sich nach dem Leibe (vgl. V. 16.); die Häuser sind die Gräber (Jes. 14, 18.), die *οἶκοι* DIOD. 1, 51. im Gegensatze zu den *καταλύσεις*. Auch über הממלאים und endgültig über הבנים ist jetzt entschieden. — Der Silber- und Goldbergwerke Aegyptens gedenkt DIODOR (1, 49.); betreffend die goldenen Gefässe, Ringe ff. der alten Aegypter, sei auf UHLEMANN, ägypt. Alterthumskunde II, 123. verwiesen; dass sie ihre Todten mit deren Gold und Silber ff. begruben, darüber s. IBN CHALDUN bei SILV. DE SACY zu ABDOLL. p. 561.

a) Diese Ruhe wäre ferner eine absolute, dem Nichtsein vergleichbar. — לא אהיה? *Sunt aliquid manes* (PROPERT. IV, 7.). Den Gedanken seiner thatsächlichen Nichtexistenz fasst Hiob sonst nirgends; C. 10, 19. sagt er nur: ich wäre, wie wenn ich nicht wäre oder geworden wäre; und er kann diese Kategorie dem Ruhen nur unter-, keineswegs wie das wirkliche Nichtsein als etwas Anderes beiordnen. V. 17. kommt er auf das Ruhen des 13. V. zurück. Dasselbe aber, das Schlafen V. 13., kommt nur einem existirenden Subjekte zu, sei diess auch nur eine Scheinexistenz; das Nichtsein wäre eine ganz neue Vorstellung. Aber er darf nicht durch solches Entweder — Oder die Ruhe in Frage stellen, wie wenn er ein anderes Schicksal als die שרים haben könnte; und, sofern mit dem Nichtsein Stärkeres ausgesagt ist, sollte Vers 16. durch כי *immo* an V. 13. f. sich anschliessen. או V. 15. hält auch nicht Sätze, sondern nur Nomina auseinander, welche eine Appos. oder 15a. und hier in b. ein Relativsatz begleitet. Wir schreiben daher לֹא הָיָה, so dass א sich ähnlich wie Jos. 10, 24. angeleimt habe. An dieser Formel wurde auch C. 6, 21. angestossen; deutlicheres לא חיה aber schreiben wir nicht, eben weil unanstössig und im Hinblicke auf 10, 19. טמון] Vgl. Pred. 6, 3—5. Man schafft sie sich aus den Augen und spricht weiter nicht von ihr.

17. Dort lassen die Frevler von ihrer wilden Hast;
und dort ruhen, welchen ermattet ist die Kraft.
18. Insgesammt rasten die Gefesselten,
sie hören nicht des Drängers Ruf.
19. Klein und Gross ist dort Eins,
und der Knecht entledigt seines Gebieters. *b*)
20. Wesshalb schenkt er dem Elenden Licht,
und Leben denen, die betrübter Seele?
21. die auf den Tod harren — vergebens,
und mehr nach ihm spähen, als nach Schätzen;
22. die sich freuen bis zum Jubel,
frohlocken, wenn sie das Grab finden? *c*)

---

b) „Ich genösse wie Andere den stillen Frieden des Todes"; die Ruhe V. 17—19. ist ein wohlthuendes Ausruhen von allem Leidigen, das vorhergieng. — Schon Vers 17. wird man schicklicher von der Ruhe im Schĕol verstehn: V. 18. wird diess zwingende Nothwendigkeit. שם heisst *dort*, wo er nämlich schlafen würde V. 13.; aber er ist auch Seele, und diese es eigentlich, welche schläft. — רגז, *Aufregung* im Allgemeinen, wendet diesen Sinn hier offenbar anders, als V. 26., und wird als solches der רשעים, über welche zu Ps. 1, 1. die Anm. nachzusehen ist, in Gemässheit von Jes. 57, 20. und der gegensätzlichen Ausdrücke 1 Chron. 22, 9. Ps. 37, 37. subjektiv als leidenschaftliche Erregtheit gedeutet werden müssen. Nicht als Gewissensangst (vgl. Spr. 28, 1.); denn diese kommt den Bösen nur zeitweise, auch nicht allen, und peinigt etwa auch Fromme (Ps. 32.). — Zu solchen Ermüdeten zählen beispielsweise die אסירים V. 18., welche nicht im Kerker sitzen, sondern zur Arbeit angehalten werden — vom Aufseher (vgl. 2 Mos. 5, 14. Jes. 9, 3.): von Einem ihrer viele; denn sie arbeiteten in Gesellschaft, wie sie auch miteinander rasten. יחד besagt, dass sie nicht vereinzelt da und dort ausruhen; und also steht nicht das Grab, sondern jener בית מועד C. 30, 23. in Rede, wo sie dauernd der Ruhe sich erfreun. Der Sprecher scheint die Arbeiter in den Bergwerken Aegyptens zu meinen; vgl. DIOD. 5, 38., wo es heisst: *ἄνεσις ἢ παῦλα τῶν ἔργων ȣ̓κ ἔστιν αὐτοῖς*, s. auch zu V. 21. — הוא *der selbe*, also Einer, wie Ps. 102, 28. 2 Kö. 10, 9. LXX. vgl. 1 Mos. 42, 14. — SENECA ad Marc. 20, 2.: *mors captivorum catenas levat, — exaequat omnia.*

Dritter Abschnitt V. 20—26. Schlussfolgerung. Da somit der Tod besser ist, als ein solches Leben voll Elend, warum heisst Gott Unglückliche, warum mich leben?

c) Subj. V. 20. ist er, der Selbstverständliche, Gott s. zu C. 4, 6. — Zum Sprachlichen vgl. V. 10. — C. 33, 30. — Spr. 31, 6. Richt. 18, 25. — V. 21. Von jenen Arbeitern im Bergwerke sagt DIODOR. a. a. O.: *αἱρετώτερος αὐτοῖς ὁ θάνατός ἐστι τȣ̃ ζῆν* (vgl. SENECA Ep. 30, 12., CAZWINI,

23. **Dem Manne, dessen Weg verborgen,**
den Gott ringsher umzäunt hat?
24. **Denn für meine Speise tritt mein Seufzen ein,**
und wie Wasser ergiesst sich mein Gestöhn; *d*)
25. **denn vor Graun graute mir, und es traf mich auch;**
und, was ich befürchtete, kam an mich. *e*)

Kosmogr. II, 233. o.); und dem Gedanken einer vergeblichen Sehnsucht, sterben zu können, begegnen wir bei den Alten häufig (SOPHOKL. Electr. 1007. Philoct. 797. JOSEPH. Jüd. Kr. VII, 8, 7. DIO CASS. 69, 17.). ויחפרהו] Diese richtig punktirte Fortsetzung des Particips kann nicht bedeuten: *und nach ihm grüben*, und wirklich nach ihm graben thun sie nicht; s. weiter zu C. 11, 18. — V. 22. Endlich sterben sie doch einmal, und dann mit Freuden. Unnöthiger und unerlaubter Weise fassen SCHLOTTM. und DEL. השמחים und dann die Finita conjunktivisch: die sich freuen *würden*, wenn sie das Grab *fänden;* כי יראו s. Ps. 49, 11. UMBR.: *wenn auf ein Grab sie treffen*, „die bis zum Tod Betrübten, welchen Gräber die liebsten Oerter sind, weil sie mit ihren Empfindungen am besten im Einklange stehn.“ Wir erinnern uns an Mtth. 8, 28. Marc. 5, 3. — Zum Ausdrucke und zur Art des Satzes vgl. Hos. 9, 1. Spr. 2, 14.

d) Die Verallgemeinerung ist nun zu Ende; über die Plurale מרי נפש וגו greift die Rede auf לעמל zurück und mündet ein auf Hiob selbst, der keinen Ausweg mehr sieht, keine Rettung von seiner unheilbaren Krankheit. Im Gegensatze zu C. 1, 10. soll der Zaun hier von Hiob nicht, um das Freie zu gewinnen, durchbrochen oder übersprungen werden (vgl. Hos. 2, 8.). — Vers 24. rechtfertigt die Klage des 23. V., beweist sein Unglück durch die Art, wie es sich äussert. — לפני nehmen die VERSS. UMBR. SCHLOTTM. u. s. w. in zeitlichem Sinne: „vor meinem Essen (Frühstück) geht der Jammer wieder an.“ Allein לחם bedeutet *Brod, Speise*, nicht *essen*, besagt keine Handlung, also nichts Zeitliches; und wie לחם und מים so scheinen auch לפני und כ parallel zu laufen. Andere fassen die Part. comparativ, wie ganz recht in der Verbindung C. 34, 19.; aber — *kommt vor meiner Speise* d. i. *mehr, als* (MERX: *reichlicher als*) *meine Sp.*, so dass das Kommen des Einen stärker ins Gewicht falle, als das des Andern, wäre untrifftig gesagt und unverständlich. לפני *vor* bedeutet dann auch *für* im Sinne von *anstatt* (vgl. 4, 19. mit 1 Sam. 1, 19.), so hier, wie das folgende כמים zu verstehn gibt: *für* d. i. gleichsam als *seine Speise* u. s. w. (vgl. Ps. 42, 4.). Richtig EW. DEL. und DILLM. כמים] In stetiger Strömung, nicht abgebrochen mit Zwischenräumen.

e) Grund dieses Stöhnens. Gegen den Augenschein und den Verss. zuwider fassen die meisten Neuern (Ausnahme MERX) die Finita im Sinne der Gegenwart. Hiob hat ja wirklich C. 1, 5. in seinem grossen Glücke Unheil befürchtet als Strafe möglicher Versündigung seiner Kinder; und es hat thatsächlich ihn getroffen. — Ps. 53, 6. Als Akkus. ist פחד sub-

26. Nicht konnt' ich ruhen, nicht rasten, nicht aufathmen;
und es kam Herzeleid. *f*)

Erster Umlauf des Dialogs Cap. IV—XIV.

Cap. IV, 1 — V, 27.

Eliphaz.

V. 1. Eliphaz von Theman hob an und sprach:
2. Versucht man ein Wort zu dir, so beschwert es dich;
doch die Rede zu hemmen, wer vermag's? *g*)

---

jektiv gedacht, als Subj. nachher objektiv, und der Satz eig. Parataxis (LXX, *Vulg. Syr.*): das Schreckliche, welches ich fürchtete, traf mich. — Von יבא ist Vav rel. abgetrennt (vgl. ויבא V. 26.). — Spr. 10, 24.

f) Modalität dieses Verhängnisses. Mit Recht bezieht das *Targ.* die Worte auf jene sich schnell folgenden Botschaften, welche den Hiob nicht zu Athem kommen liessen. Ihrer Vierzahl entsprechen hier die vier Finita; und bestätigt wird dieses Verständniss sowohl durch den Zusammenhang mit dem richtig gedeuteten 25. V. als auch durch die nachdrückliche Betonung des בְּלִי שְׁקוֹט und das schliessliche ויבא רגז. Nemlich רגז ist subjektiv gewendet der Gemüthszustand, in welchen die letzte Botschaft den Hiob versetzte (vgl. 2 Sam. 19, 1.). Die drei ersten Unglücksschläge sind nur Vorstufen für den vierten; פחד im Allgemeinen hat H. gefürchtet, speciell aber für seine Kinder. Deren Tod ist es, אשר יָגֹר 25b., und die Wortwahl יבא dort hallt hier wieder in ויבא. — Die Ausleger meinen, wie V. 25. so spreche auch hier H. von seinem jetzigen „schmerzensvollen Zustande"; aber dauerndes, habituelles Gehaben sollte nicht durch den ersten Mod. ausgedrückt sein, und ויבא רגז erklärt sich nicht befriedigend. — Mit BUXTORF lesen wir נָחְתִּי.

„In Hiobs Unglück liegt, da Gott gerecht ist, Schuld vor; denn Recht haben gegen Gott kann kein Mensch, und vermeintliches Recht gegen Gott verfolgen zu wollen wäre verderbliche Unvernunft. Aber Hiob ist fromm (4, 6.), und hat nur eine Züchtigung (5, 17.) erhalten, die ihn nicht ertödtete (vgl. 4, 21. 7.). Also bleibt ihm noch Hoffnung. Er demüthige sich unter die starke Hand Gottes (1 Petr. 5, 6.), der Wunder zu wirken vermag, so wird Alles wieder gut werden."

Die Rede zerfällt in fünf Gruppen zu zweimal 10, dann 7, 9 und 11 VV. und hat zwei Theile: Theorie durch drei Gruppen bis C. 5, 7. und darauf gegründet Paränese.

Die erste Gr. unterscheidet zwei Absätze zu je 5 VV.; Vers 2. bildet den Eingang für das Ganze.

g) Der C. 2, 11. zuerst Genannte spricht auch zuerst und beginnt in sehr geeigneter Weise. Die Freunde haben bisher kein Wort geredet,

3. Siehe, zurechtgewiesen hast du Viele,
und schlaffe Arme hast du gekräftigt.
4. Wer gestrauchelt, aufrichteten den deine Worte,
und einbrechende Kniee thätest du stärken. *h*)
5. Da es nun an dich kommt, beschwerst du dich,
berührt es dich, so bist du fassungslos. *i*)

---

und Eliphaz schwiege etwa noch länger; aber Hiobs leidenschaftlichen Erguss kann er ihm nicht ungerügt hingehn lassen. — נִסָּה richtig so punktirt ist hier wie überall das allein vorkommende Pihel, und statt נשא geschrieben (MAS. IBN E.) wie einmal (!) Ps. 4, 7. ist נסה hier um so weniger, da נשא דבר nicht Sprachgebrauch war. Es gilt den Versuch, ob überhaupt und wie reden. Wenn nun aber WINER im WB., EW. SCHLOTTM. DEL. DILLM. die Fragpartikel mit תלאה verbinden (DEL.: *wirds dich, wenn man versucht —, beschweren?*), so ist zwar richtig, dass der Bedingungssatz der einführenden Conj. nicht bedarf; aber das unselbständige הֲ ist enklitisch und kann diess hier wie 5 Mos. 4, 34. nur zu נסה sein, niemals zu einem entfernten Worte. Wie im Deutschen die Bedingung in Form der Frage auftreten kann, so steht im Hebr. auch הֲ statt des Fragwörtchens אם für *wenn* (2 Mos. 5, 5. 1 Sam. 2, 27. 1 Kö. 16, 31. 18, 29. [schreib הֶעָבַר], Spr. 23, 5.). Uebr. geht auch die Entschuldigung in b. davon aus, dass Hiob allerdings תִּלְאֶה. — עצר ב *zurückhalten mit* etwas wie hier 29, 9. 12, 15. Richtig MERX: *die Rede zu verhalten*, falsch UMBR.: *im Reden sich bezwingen.*

V. 3—6.: Hiobs Benehmen ist nicht folgerichtig und sticht grell ab gegen die Grundsätze, von denen er sich bisher leiten liess.

h) Hiob hat früher Andere über ihr tadelnswerthes Verhalten aufgeklärt, hat Verzagende ermuthigt, Unglückliche getröstet und Solche, die das Misstrauen gegen sich selbst wirklich schwächte, hat er gestärkt. — Zum Ausdrucke in 3 b. vgl. Jes. 13, 7. 2 Sam. 4, 1. und auch zu V. 4. die Stellen Jes. 35, 3. Sir. 25, 22. Hebr. 12, 12. Mit echt orientalischer Farbenpracht werden die innerlichen Vorgänge nach ihrer äussern Erscheinung geschildert. — Der כושל hat gestrauchelt, denn man muss ihn הָקִים. — Als im Satze zurückgeordnet, könnte יקימון für יְקִימוּ stehn (zu Ps. 32, 5.), wahrscheinlicher jedoch drückt in a. und b. der 2. Mod. das Pflegen aus. — Zur Sache C. 29, 15. 16. 21 ff.

i) In Vorder- und Nachsatz laufen sich die beiden VGll. parallel, so dass auch תגע von כי abhängt. תבוא] Das Feminin ist Ausdruck des Neutr.: *es*, nemlich das כִּשּׁוֹל im bildlichen Sinne wie V. 4., das ins Unglück gerathen, oder also einfach הָרָעָה. Vgl. Richt 20, 41., auch für die Wortwahl נגע und ותבהל, und zum Gedanken Sir. 37, 19. TERENT. Heaut. V, 1, 49.: *Nonne id flagitium est, te aliis consilium dare, Foris sapere, tibi non posse te auxiliarier?*

6. Ist deine Frömmigkeit nicht deine Zuversicht,
deine Hoffnung sie, die Redlichkeit deiner Wege? *k*)
7. Besinn' dich doch: wer denn verdarb unschuldig?
und wo wurden Rechtschaffene vernichtet?
8. Wenn ich welche sah, die Leid pflügten,
und Unheil säten, sie erndtetens. *l*)

---

k) Anlangend den Satzbau, so rückt in a. der Nachdruck das Subj. vor das Präd.; zu diesem aber gegensätzlich, muss das Präd. in b. dem Subj. vorausgehn, und an den abgerissenen Nominativ war mit Cop. anzuknüpfen. Vgl. Spr. 23, 34 K'tib, 2 Sam. 15, 34., unten C. 23, 12., auch 9. und im Arab. z. B. لِلّٰهِ فَٱسْجُدْ Offenb. 19, 10. DELITZSCH construirt: *Ist nicht deine Frömmigkeit deine Zuversicht, deine Hoffnung? Und die Rechtschaffenheit deiner Wege?* aber dergestalt mit zwei Prädd. in a., wo eins genügt, und dem empfindlichen Mangel eines solchen in b. zerstört er den Bau des Verses. — Aus seiner Frömmigkeit soll Hiob, anstatt zu verzweifeln, Vertraun schöpfen, die Hoffnung, Gott werde ihm wieder gnädig werden. In seine Rechtschaffenheit setzt Eliphaz keinen Zweifel; als thatsächlich voraussetzend, Hiob sei נקי, fordert er ihn V. 7. auf, sich zu erinnern, dass noch nie ein Mann seinesgleichen rettungslos verkommen sei. — יראה im Sinne von *Gottesfurcht* ist arabisirender (vgl. تَقْوَى) Sprachgebrauch des Eliphaz (auch C. 15, 4. 22, 4.). Für das Wegbleiben des Genitivs אלהים, als welcher selbstverständlich, s. zu Ps. 1, 1.; zu den da angeführten Beispielen aber füge hinzu עֶבְרָה und ὀργή, ἔμφοβος Sir. 19, 21., ἀγάπη 2 Joh. 6., vgl. auch BUXT. Florileg. p. 309., PENDNAMEH p. 167.

V. 7—11.: Hiobs Rechtschaffenheit vorausgesetzt, ist sein Gebahren auch kraft der geschichtlichen Erfahrung nicht zu billigen.

l) Zwei correspondirende Sätze: 1. Kein Guter kam je um; 2. die Bösen verdarben. — Vgl. Sir. 2, 10. הוא] wird eingesetzt, weil מי keine Appos. unmittelbar zu sich nehmen kann. נכחדו] נכחד bedeutet nicht *ver-*, sondern *geläugnet werden*, durch die That verneint werden; ebenso wieder bei Eliphaz C. 22, 20. 15, 28. — Dass den 8. V. die *Vulg.* durch *quin potius* anschliesst, ist zum mindesten unnöthig. HRZL und SCHLOTTM. lassen ihn von V. 7. förmlich abhängen: *gleichwie ich* umgekehrt *die Unheil Pflügenden* es erndten sah; allein יקצרהו, das Finit. unter ראיתי subsumirt ohne אשר oder כי wäre wohl arabische, aber nicht hebräische Construktion. DILLM. versteht: *so viel ich gesehen habe* d. i. so weit meine Erfahrung reicht, u. s. w.; nemlich bei unserer auch von UMBR. und DEL. aufgestellten Erkl. könne der Nachsatz nicht so nackt ohne ו cons. eingeführt werden. Diess ist falsch (vgl. 2 Sam. 20, 13. mit 12.). und Limitirung der Aussage zweckwidrig. — Die Reihenfolge der Handlungen zeigt, dass nicht ein Unterpflügen, Einackern (GESEN.) in Rede

9. Vom Odem Gottes giengen sie zu Grunde,
von seinem Zornhauch wurden sie verzehrt.
10. Das Gebrüll des Löwen und die Stimme des Dröhners,
und ihrer Jungen Zähne wurden eingeschlagen.
11. Der starke Leu verkam ob Mangel der Zehrung,
und der Löwin Kinder thäten sich zerstreuen. *m*)

---

steht. און ist der Acker, das Feld des Willens oder der Gesinnung — hier also diese schlecht —, in welches die bösen Vorsätze eingesenkt werden, um als Missethaten daraus hervorzugehn. Zum bildlichen Ausdrucke vgl. Hos. 10, 13. — Sir. 7, 3. Jer. 4, 3. Spr. 22, 8. Gal. 6, 7. 8. PHILO, leg. ad Caj. § 36. Das Pflügen besagt hegen und pflegen. און und עמל, sittliche Begriffe, werden im Suffix an יקצרהו von der Kehrseite gefasst s. zu 5, 6.

m) Erörterung des 8. V. Ueber solchem Thema sind die Orientalen immer wortreich. Kraft V. 9. also erndten Jene nach Veranstaltung des richtenden Gottes, VV. 10. 11. werden sie als Löwen vorgeführt. Der Löwe ist aber nicht bloss beispielsweise für חַיָּה רָעָה *Raubthier* überhaupt gewählt, so dass sie einfach die רָעִים (Jer. 15, 21.) wären, sondern gemäss der Stellung des Löwen im Thierreiche heissen so die גדולים, die Vornehmen und Reichen, welche den geringen Mann berauben und ausbeuten (Sir. 13, 19. Spr. 28, 15.). — Ob dem Gebrülle des Löwen erschrecken Menschen und Thiere und ergreifen die Flucht (Ez. 19, 7.). Wenn dasselbe hier nun aber wie die Zähne (vgl. 29, 17.) gebrochen oder eingeschlagen wird, so scheint das Zeugma (vgl. C. 10, 12. 1 Mos. 2, 1. Jes. 55, 3.) demjenigen erträglich, der sich an unsere „Schallstrahlen" und die Verwandtschaft von *Stamm* und *Stimme* erinnert. נתעו] Vielleicht נִתְּעוּ auszusprechen, denn die Wurzel wird neben Neh. 4, 2., wo man לְנַתּוֹעָה schreibe, nur durch דַּל מְנוּתָּע Marc. 8, 10. bewahrheitet. Hier V. 11. lesen die Punktirer aus dem ungenügenden Grunde, dass das Präd. dem Subj. nachfolgt, das Partic. anstatt אָבַד, wie umgekehrt Rut 4, 3. fälschlich den ersten Mod. für מֹכְרָה. Richtig LXX und *Vulg.*: *ὤλετο*, *periit*; auch 1 Sam. 3, 8. LXX: *κέκληκεν*. מבלי טרף] Richtig die Verss. und DEL. Gew. versteht man: *ohne Beute* oder *Raub*. Dessen bedarf er zu seinem אֱבֹד freilich nicht, טֶרֶף würde ihn vielmehr davor bewahren. ליש ist übr. der homerische *λῖς*, der erwachsene, bärtige Löwe, לביא seinerseits das ägyptische *Laboi*, bedeutet aber die *Löwin*, zufolge von Ez. 19, 2., wo לְבִיָּא falsche Punkt. ist; weil für die Bezeichnung לביא über keine andere Sorte Löwen weiter zu verfügen steht; und weil die Jungen (בני לביא) sich schicklich zur Mutter ordnen. Dieselben laufen hier auseinander (Ps. 92, 10.), تفرّقوا (vgl. ABDOLL. Vita 34, 7. 30, 6. v. u.), während *οἱ κακῶντες τὰ κοινὰ συγκύψαντες ποιεῦσι* (HER. 2, 82.).

12. **Da stahl sich zu mir ein Wort,**
mein Ohr vernahm einen flüchtigen Laut von ihm, *n*)
13. **Zu der Gedanken Zeit, der Nachtgesichte,**
wenn tiefer Schlaf auf die Menschen fällt. *o*)

Zweite Gruppe V. 12—21. Auf die Erfahrung folgt hier Offenbarung; diese, nicht Philosophie steht der Geschichte gegenüber. — Von dem Gedanken V. 7. her geschieht ein Schritt weiter. Auch der Gute kann, wenn er wie Hiob sich gegen Gottes Heimsuchung störrig zeigt, durch solche Unvernunft verderben, da niemals ein Mensch gegen Gott Recht hat.

Wiederum zwei Gruppen von je 5 VV.: Schilderung, wie das Geschehniss sich nach allen Umständen gestaltete, dann das Orakel selbst.

n) Die nackte Thatsache, dass dem Sprecher eine Offenbarung zu Theil ward, ein Wort der Art wie z. B. Jes. 2, 1. יְגֻנָּב] *wurde heimlich an mich gebracht*, indem es nur an mich, an keine andere Person gelangte. Der 2. Mod. drückt nicht Gegenwart aus wie 4 Mos. 23, 7. 1 Kö. 21, 6., sondern ist kraft der Fortsetzung gerade so wie 3, 25b. zu beurtheilen. מֶנְהוּ] *von ihm her*, sofern es in der Form eines שֵׁמֶץ an El. gelangte.

o) Angabe, wann das Orakel an ihn ergieng. Gew. zieht man die Zeitbestimmung zum Folgenden; da sollte aber statt des regelrechten וַיִּקְרֵנִי (vgl. z. B. 1 Sam. 4, 20.) hier קראני פחד gesagt sein, weil der Gegensatz in den Nomina דבר und שמץ nun nicht mehr bis zu V. 14. seine Wirkung erstrecken könnte; und vgl. die Ueberschrr. Jer. 25, 1. Jes. 1, 1., bei Hosea, Amos, Zephanja. מֵחֶזְיֹנוֹת לַיְלָה] Die meisten Neuern verstehen: *bei* oder *in Gedanken, herrührend von* ff. Aber man beachte wohl: die Nachtgesichte sind Träume (C. 20, 8. 33, 15. Jes. 29, 7.), und es ist nicht die Zeit nach dem Gesichte; das „Gesicht“ muss jedenfalls fortdauern, denn er sieht ja V. 16. eine Gestalt, während er in tiefem Schlafe liegt. Wollte nemlich V. 13b. besagen: als andere Menschen schliefen, ich dgg. hell wach war, so wäre diese ganze Bestimmung müssig und zweckwidrig. Also aber trifft das „Gedankenspiel“ (DEL.) oder „Gedankengewirre“ (DILLM.) mit den Nachtgesichten auf die gleiche Zeit, ist ihnen zu coordiniren, und von ihnen, d. h. dem Traume selbst nicht zu unterscheiden. Die Gedanken steigen ihm als Traumbilder auf (vgl. Dan. 2, 1. mit 29.); „Gesicht der Nacht“ kommt anderwärts nicht allein, sondern nur hinter erklärendem „Traum“ vor; C. 33, 15. wird בשעפים geradezu durch בחלום ersetzt; und endlich drückt dort Elihu מן von מחזיונות ebenso wenig aus wie der Syr. und der Araber. Man könnte daher glauben, מ sei vom vorhergehenden ם erzeugt; allein vielmehr stehen sich die beiden Präpos. ב und מן gleichfalls parallel (vgl. 7, 14. und Ps. 31, 10. mit 6, 8.), und „von den Nachtgesichten her“ im Zustande des Träumens kam ihm die Offenbarung. — Traumorakel

14. Ein Beben kam mich an und Bangigkeit,
so all mein Gebein erbeben liess.
15. Und ein Hauch fährt an mir vorüber,
sträubt empor meines Leibes Haar. *p*)
16. Er steht, — sein Antlitz kann ich nicht erkennen,
eine Gestalt vor meinen Augen; eine flüsternde
Stimme höre ich. *q*)

---

gelangt auch an Laien zu ihrer eigenen Verständigung (1 Mos. 31, 10. 1 Kö. 3, 5. 15. Mtth. 2, 12. 13. 19. vgl. PLUT. Sylla C. 6.); als *somnia vera* aber gelten HORAT. Serm. I, 10, 33. OVID. Her. 19, 196. MOSCH. Id. 2, 1. 2. die nach Mitternacht oder gegen Tagesanbruch geschauten.

p) Unbewusstes Vorgefühl *adventantis dei* und Kundgebung seiner Nähe. — Vgl. Ps. 55, 6.; hier aber in הפחיד richtet sich das Finit. nach dem ersten Subj., dem das zweite sich unterordnet (vgl. Spr. 27, 9. 29, 15. Jes. 51, 3.). — Die Sache selbst, worüber die Rede geht, verführte leicht, רוח im Sinne von πνεῦμα Luc. 24, 37. Apg. 23, 9., *ein Geist* zu fassen (UMBR. EW.); allein diese Wendung des Begriffes kommt im A. T. noch nicht vor. Und er, dieser Geist, wäre es, der V. 16. stehen bleibt; aber רוח fährt an El. vorüber. Sollen wir denken, er sei an El. vorbeigegangen, dann stehen geblieben in einiger Entfernung, ihm halb oder ganz den Rücken kehrend? Da konnte El. freilich sein Gesicht nicht erkennen. Aber Derselbe steht ja V. 16. vor seinen Augen, während von רוח ein עֲמֹד nicht wohl ausgesagt werden kann. חלף רוח liess einen hebr. Leser nur an Wind denken (Hab. 1, 11.). Allerdings ist hier kein Sturmwind in Rede wie 1 Kö. 19, 11., sondern ein Luftzug: es wehte den Träumer kalt an (vgl. auch לְרוּחַ הַיּוֹם). — Nach dem Vorgange des *Targ.* scheinen die Punktirer תסמר transitiv (ὤρθωσε Sir. 27, 14.) gefasst zu haben, in welchem Falle רוח (s. zu 1, 19.) Subj. sein muss. Gew.: *starrte*, in welchem Sinne Ps. 119, 120. Qal punktirt ist.

q) Die Erscheinung selbst. יעמד] Im Gegensatze zu 12a. kann der VV. 15. 16. constante 2. Mod. die Vergangenheit lebhaft als Gegenwart vorführen. *Er steht*, nemlich der Stehende, *es* oder *man steht*, statur (TERENT. Eun. II, 2, 40.). — Da der Träumende nicht zu sich selbst kommt, so kann er auch nicht deutlich, wer es sei, erkennen (vgl. Ps. 81, 6.); es tritt ihm nur überhaupt eine Gestalt (5 Mos. 5, 8., nicht *Gebilde* (DILLM.) vor die Augen. — Mit Recht, wie diess die engste Verbindung 1 Kö. 19, 12. lehrt, wird durch die Aussprache דְ das erste Nomen an das zweite geknüpft, so dass er auch die דממה höre. Andrerseits vernimmt er nicht bloss ein leises Geflüster, sondern auch Stimme, articulirten Ton. אשמע als Relativsatz zu denken, ist nicht nöthig (Ps. 116, 3.).

17. „Kann ein Sterblicher Recht haben gegen Gott,
oder über seinen Schöpfer rein sein ein Mann? *r*)
18. Siehe, seinen Dienern traut er nicht,
und seinen Boten wirft er Fehler vor. *s*)

V. 17—21.: Gotte gegenüber hat kein Mensch Recht. Da er höhere Wesen im Fehler findet, würde er die geringen Sterblichen vollends vernichten.

r) Im Falle der Entzweiung auch zwischen Gott und Mensch kann nur Einer Recht haben: der Mensch, welchem Gott Leiden schickt, oder Gott. מִן steht comparativ (s. Comm. zu Jes. S. 566.): die Differenz macht eben das Recht des Einen, das Unrecht des Andern aus (vgl. 32, 2. — 1 Sam. 24, 18. mit 26, 21.). Die Frage aber verneint; Jahve ist unter allen Umständen צדיק (2 Chron. 12, 6. Dan. 9, 7.). Gew. erklärt man nach ἐναντίον τȣ̃ κυρίȣ der LXX unter Vergleichung von 4 Mos. 32, 22.: *von Seiten Gottes, vor Gott*, vom Standpunkte Gottes aus. Allein diese Wahrheit (Ps. 143, 2.), welche Hiob zu seinem Schaden erfahren hat, läugnet er nicht; und nur, wer durch seine Sünde (4 Mos. 27, 3.), der stirbt לא בחכמה (V. 21.), nicht die Menschen im Allgemeinen. Dieses Weges geht die Beweisführung nicht von statten; Zusammenhang mit 5, 2. existirt nicht mehr; und für die Emphase des Ausdruckes in V. 21. mangelt Grund und Boden.

s) V. 18 ff. Schlussfolgerung vom Grösseren auf das Kleinere (vgl. 15, 15. 25, 5. 6.). — Die Voraussetzung gilt, dass Gott seine Autorität nicht missbraucht (vgl. 31, 13.), und dass der טְהוֹר עינים (Hab. 1, 13.) Fehler sieht, die kein Anderer gewahrt (C. 11, 11.). Zu fragen nun, ob nicht die Engel יִצְדְּקוּ מאלוה lag nicht im Wurfe, wird daher auch nicht in Abrede gestellt; sondern: Höhere, als der Mensch, sind in den Augen Gottes nicht gerecht, sind im Unrecht vor ihm (geschweige gegen ihn!), wie soll da Gott im Unrecht sein können gegen die Niedrigeren? Im vorliegenden Falle Hiobs, welcher von Gott misshandelt zu sein glaubt (vgl. 5, 1. 19, 6. 7.), wäre ein gerecht sein nach dem Urtheile Gottes zugleich ein Recht haben gegen Gott. Indem der Sprechende aber die Folgerung: wieviel weniger sind die Menschen gerecht! als selbstverständlich überspringt, um V. 21. zu erschliessen, wie schwer sie eventuell gestraft werden dürften: beliebt er die Wendung: sie, die ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες (2 Petr. 2, 11.) müssen sich von Gotte Tadel gefallen lassen. — Wegen שים ב vgl. 1 Sam. 22, 15. mit 4 Mos. 12, 11. und s. zu C. 1, 22. תהלה] Dass תפלה (24, 12. 1, 22.), was HUPFELD hier herstellen will, verderben mochte, ist nicht wahrscheinlich, und طَهِيلَة *Thor*, احمق (CAMUS) zu vergleichen nicht

19. Und gar die Bewohner von Lehmhütten, deren Grund
auf Staube ruht;
die zermalmt werden wie von der Motte; *t*)
20. die vom Morgen zum Abend zerschmettert werden,
unbeachtet auf ewig untergehen: *u*)

---

nöthig. Die Wurzel تله, welche dem *Syr.* hier im Sinne liegt, obstupuit, حيْر, lautet äth. ተሐለ oder ተሀለ *irren.*

t) Dass die Menschen alle nur Eintagsfliegen seien (19b. 20a.), ist es nicht, was der Sprecher in diesem Zusammenhange lehren will; und liefe von ידכאום an ein Hauptsatz, so würde הלא V. 21. lärmend einen Gedanken ankündigen, der auf gleicher Linie mit dem Vorhergehenden nichts Neues und Gewichtigeres beibrächte. Also sind auch die Sätze 19b. und V. 20. relative zu einem abgerissen voranstehenden Nominativ, welcher durch das Suffix in בם V. 21. wieder aufgenommen wird. *die Bewohner von Lehmhütten*] Nach dem Vorgange IBN ESRA's deutet man בתי־חמר auf die menschlichen Leiber, deren Bewohner so die Seelen wären. Allein nicht über diese, sondern über die Menschen selbst geht in allem Folgenden die Rede; ein יסוד der Seelen und, dass es auf Staub ruhe, wäre seltsam gesagt; und dass das Leben von den Seelen losgerissen werde (s. zu V. 21.) statt ἀπὸ τῶν σπλάγχνων (Bar. 2, 17.), scheint eine gar zu feine Unterscheidung. *deren Grund u. s. w.*] Nicht die Hütten sollen, sondern wie auch nachher ihre Bewohner gekennzeichnet werden; die Beziehung auch des Suffixes scheint keine andere zu sein, als in ידכאום; und endlich kommt 22, 16. יסוד von Personen ebenfalls zur Erwähnung. — Ueber die aktive Wendung ידכאום statt des Passivs s. zu 6, 2. Unrichtig übr. erklären DEL. und DILLM.: so leicht wie eine Motte zerquetscht wird. Die Motte erscheint nur als אֹכֵל C. 13, 28. Jes. 50, 9. 51, 8., nirgends als Beispiel eines מְדֻכָּא; und der Mensch wird wohl mit einem Wurme verglichen 25, 6., seinem Schicksale nach mit der Motte nie. Gemäss dem zu 3, 24. Angemerkten besagt לִפְנֵי־עָשׁ soviel wie כעש in der Stelle Ps. 39, 12., wo auch nicht das Schwinden menschlicher Anmuth dem der Motte gleichgesetzt wird.

u) Wie sie vollständig vernichtet werden 19b., so auch in kürzester Frist und auf die Dauer. מבקר לערב (vgl. 2 Mos. 18, 14.) steht hier nach מיום עד לילה Jes. 38, 13. zu erklären: in Tagesfrist; aber nicht: können sie zerschlagen werden (DILLM.); das können sie in noch kürzerer Zeit. Ganz unrichtig UMBR.: in einem fort, ohne Aufhören. Das ist in Wahrheit nicht der Fall; und dass es zu geschehn pflege, kann sich Niemand eingebildet haben; die Handlung des כַּתֵּת auch vollzieht sich jedes Mal und hört auf im Augenblick.

21. Ob er nicht losreisst von ihnen ihre Klammer,
sie sterben werden und nicht in Weisheit?“ *v*)

C. 5, 1. Kreische nur! — bekommst du Antwort?
2. und an wen von den Heiligen willst du dich wenden? *w*)

---

v) So wenig wie V. 2. darf die Fragpartikel vom nächsten Finit. getrennt werden, als ob letzteres einen Bedingungssatz anhöbe; auch bezweifelt ja Niemand, dass der Mensch stirbt, wenn Leib und Seele scheiden. נסע] Nicht: *wir werden losreissen;* denn der Handelnde ist Gott, und 19b. stand die 3. Person sogar im Plural. *wird losgerissen?* Das liefe auf Naturnothwendigkeit hinaus; allein durch Weisheit könnte die Sache ja verhindert werden. Die Punktirung ist auch Jes. 38, 12. nicht, und so dieses Niphal überhaupt dem Sprachgebrauche nicht gesichert. Dergestalt übrigt נָסַּע, nemlich אלוה V. 17., bleibt der erste Mod. im Fragesatz (zu 3, 11.) passend als Ausdruck der sichern Folge gegebener Bedingung. — יֶתֶר kann hier weder *Vorzug* noch *Rest* noch *Sehne* des Bogens, sondern müsste wohl *Zeltstrick* bedeuten. Allein in diesem Sinne statt חֶבֶל (Jes. 33, 20.) oder מֵיתָר steht יתר nirgends; das Zelt hat auch nicht bloss Einen Strick (Jes. a. a. O. 54, 2. Jer. 10, 20.); und das zu den Zeltstricken fügliche Zeitwort ist נתק Richt. 16. 9. Jer. 10, 20. Jes. 33, 20. נסע dgg. tritt an letzterer Stelle und Richt. 16, 14. zu יָתֵד; aber auch der Zeltpflöcke sind viele (Jes. a. a. O.), und nur יתד des Gewebes ist Einer (Richt. a. a. O.). Der Körper wird Ps. 139, 13. als ein Gewebe gedacht, als dessen Aufzug die Seele Jes. 38, 12.; יתד eig. *Pflock, Nagel:* der Theil des Webstuhles, welcher den Einschlag befestigt und festhält, stellt das Leben vor als das Band, das Leib und Seele aneinanderknüpft. Mit OLSHAUSEN schreibe man also יְתֵדָם (vgl. zu 3, 5.). בם] Statt מהם, sofern die Handlung an ihnen vorgeht vgl. אכל ב 19, 25., מרד ב u. s. w. — Gegeben ist mit dieser Trennung des Leibes und der Seele: *sie sterben, — und nicht in Weisheit*, so dass sie nemlich weise wären, sondern in Unvernunft, ihren Tod selbst verursachend (C. 36, 12.). S. weiter zu C. 5, 2.

Dritte Gruppe. C. 5, 1—7.: Durch Grollen mit Gott bringt sich der Verstockte selber um das Leben, wie denn überhaupt alles menschliche Unglück vom Menschen erzeugt wird. Hiemit erklärt El., dass er dem Worte der Offenbarung zustimme.

w) Vers 1. scheint als Parenthese den Zusammenhang zu unterbrechen, denn an 4, 21. schlösse sich sehr gut der 2. Vers an, wo ein אויל stirbt, das direkte Gegentheil des חָכָם (z. B. Spr. 10, 14.). Wie die Fortsetzung lehrt, ist קרא־נא Hohn; aber es käme auf den Inhalt der קֹרְאֶה an, und VV. 8. 17. räth El. ja selbst, Hiob möge sich an Gott wenden. Also tritt der Vers offenbar wie C. 41, 1. auf den durch seinen Vorgänger angebahnten spätern Standpunkt: nicht *jetzt* (*Targ. Arab.*),

2. Ja den Verstockten bringt der Unmuth um,
   und den Einfältigen tödtet das Eifern. *x*)
3. Ich habe einen Verstockten wurzeln gesehn,
   und ich fluchte seiner Behausung plötzlich. *y*)
4. Fern von Hülfe blieben seine Kinder,
   wurden zermalmt im Thore rettungslos. *z*)

---

sondern, wann Gott seine Klammer zerreissen wollen wird, mag er um Hülfe rufen, und wird er Gehör finden nirgends (vgl. 27, 8. 9.). — C. 19, 7. 30, 28 b. — מקדשים] Gott selbst heisst wie אֱלֹהִים so auch קְדֹשִׁים (Hos. 12, 1. vgl. 1 Sam. 6, 20.); die Heiligen sind die Himmlischen (Ps. 89, 6. 8.), bilden das Gefolge Gottes Sach. 14, 5., sind seine Heiligen Hi. 15, 15., die heiligen Engel (Marc. 8, 38.).

x) Bestätigung des Satzes 4, 21. und seines Ausläufers 5, 1. Wäre die Verneinung V. 1. nicht in die Form der Frage gehüllt, so würde כי hier wie V. 7. durch *sondern* zu übersetzen sein. — אויל ist nicht nur eben *der Thor*, etwa im Sinne von נָבָל; denn so hätten wir hier nur kahle Wiederholung in V. 2—5. von 4, 9—11., in VV. 6. 7. von 4, 8. אויל heisst im Sprachgebrauche wer Verweis, מוּסָר, ablehnt (Spr. 1, 7.); ihn kennzeichnet כַּעַס (Spr. 12, 16. 15.), *ἡ τȣ͂ κόσμȣ λύπη* 2 Cor. 7, 10., der Aerger, womit ein Solcher Belehrung, Rüge, Züchtigung z. B. von Seiten Gottes (Spr. 19, 3.) aufnimmt (s. zu Spr. 7, 22.); es sind das diejenigen, welche *eam molestiam, quam debent capere, non capiunt, eam capiunt, qua debent vacare, — objurgari moleste ferunt* etc.: CICERO, Lael. XXIV. 90. Von آل *spissum esse* kommt אול oder אוּלָה *der Leib* (vgl. *ȣ̓̃λος leibhaft* und גְּשֵׁם); und, während die אוּלִים 2 Kö. 24, 15. *παχέες die Wohlhabenden* sind, besagt אִוֶּלֶת gleichwie *παχύτης* die *Dummheit*, gleichsam eine Gemüthsdicke, durch welche nichts zur Vernunft hindurchdringen kann: אויל ist der Verstockte (vgl. z. B. 2 Cor. 3, 14. Röm. 11, 7.). — Mit כעש, wie unser Buch durchgängig statt כעס aufweist (vgl. zu 18, 3. und zu Ez. 35, 6.), ist als Meinung des parallelen קנאה *das sich ereifern, sich erbosen* angezeigt. Der Satz will aber das aussagen, was der Zusammenhang mit V. 3. und 4, 21. fordert, begreiflich nicht: er ärgere sich zu Tode, sondern vgl. Spr. 10, 21. 5, 23.

y) Wie 4, 8. beruft auch hier El. sich auf seine Erfahrung. *und ich fluchte* ff.] Ich hatte auf einmal Grund sie zu verwünschen, sofern das Schicksal ihres Eigners bewies, dass ihm Gott zürne; dass er ein Frevler sei.

z) Da Hiobs Söhne und Töchter dem Tode verfielen, so wird auch hier wie 4, 10. 11. auf das Schicksal der Kinder ausgeschaut. Die Sünde des Vaters haben sie mitzubüssen (vgl. Jes. 14, 21.). Nachdem das Unglück über den אויל משריש hereingebrochen ist, erhebt sich wider ihn alle Welt (C. 20, 27. 10.), und an seinen nun schutzlosen Kindern voll-

5. Dessen Erndte der Hungrige verschlang,
   bis aus den Dornen sie wegholte;
   nach deren Obste haschete der Strick. *a*)
6. Denn nicht aus dem Staube gehet Leid auf,
   und aus der Flur sprosst Unheil nicht hervor,
7. sondern der Mensch wird für das Unheil geboren, *b*)

---

ziehn Menschen das Gottesgericht, indem man sie verurtheilt, um Hab' und Gut oder auch um das Leben bringt (zu Dan. 6, 25., dgg. 2 Kö. 14, 6.). — דכא steht poetisch für רצץ (Spr. 22, 22.).

a) Durch אשר hier und 8, 14. 9, 5. Jes. 5, 28. wird gleichwie durch das Partic. mit dem Art. (zu Ps. 19, 11.) die schlichte Kategorie als Ausruf gesetzt bei Ansteigen der Rede. — Da der אויל wie ein Baum vorgestellt worden V. 3., dessen קציר 18, 16. seine Kinder sind, so wird hier mit קציר, jedoch im eigentl. Sinne fortgefahren. Sein Besitzthum wird als herrenloses Gut betrachtet, und gegen Eingriffe des diebischen Bedawi ff hilft kein Schutzmittel. אל־מצנים] Selbst hinter der Dornhecke hervor, mit welcher das Feld umfriedigt ist. אל *bis*, wie Jes. 43, 12. 13., wo אֶל־גם מיום gelesen werden muss. — צמים von ضمّ *binden, zusammenbinden ff.* ist *furis laqueus* (PLIN. H. N. 35, 2.), den einer nach dem Baumaste schleudert, um diesen zu sich herunterzuziehn; vgl. KNÖS Hist. X Vez. p. 79.: يَضُمّه اليه ويقبّله, *er zog ihn zu sich her und küsste ihn.* חיל sagt man von der Frucht des Baumes (Jo. 2, 22.) wie כֹּחַ von derjenigen des Ackerlandes. — Nach dem Vorgange von AQ. SYMM. *Syr.* und *Vulg.* צמים im Sinne von צָמֵא zu nehmen oder צְמֵיִם (MERX) auszusprechen, wird durch רעב nahe gelegt. Allein חיל des Weinstocks ist die Traube, und חיל der בְּנֵי־אויל nicht Wein und nicht Wasser; geben aber die Singulare רעב und שׁאַף an die Hand, auch צמים sei ein solcher, so bedeuten diese Consonanten 18, 9. wirklich *Strick, Schlinge.*

b) Da so eben V. 3—6. ein Beispiel aufgestellt worden, wie און durch einen Menschen verursacht über ihn kam, so sehen wir hier einen Satz des Grundes und übersetzen כי V. 6. mit *denn* oder *nemlich;* V. 7. dgg. hinter der Verneinung ist כי adversativ und bedeutet *sondern.* Die Stelle besagt: Leid und Unheil sind keine Geburt des Zufalls, gehn nicht von selber auf wie ein Unkraut aus der אדמה, sondern es muss sie Jemand erst säen (Cap. 4, 8.), und dieser Jemand ist אדם, der Mensch. Es erhellt ferner, dass die Begriffe און und עמל hier nicht von ihrer Innenseite zu fassen sind; denn, dass die Sünde aus dem Boden hervorkeime, konnte Niemand sich einbilden, Niemand ausdrücklich zu läugnen sich bemüssigt glauben. Um den Ursprung der Sünde handelt es sich hier so wenig als V. 3—5. und überhaupt im Buche Hiob, sondern um

wie die Adelsöhne hoch nehmen den Flug.*c*)
8. Allein ich würde dem Herrn nachfragen,
und an Gott richten würd' ich meine Sprache:*d*)

---

die alte Frage: *πόθεν τὸ κακόν*. Es kann nemlich auch, da V. 7 a. zu V. 6. einen Gegensatz stellt, nicht gemeint sein: der Mensch ist zum Unglück geboren, um es zu leiden; denn das wäre wohl ein entsetzlicher Gedanke, aber kein Gegensatz. Vielmehr dazu geschaffen ist er, es hervorzubringen: er ist geistig so angethan, dass er (durch das Böse) das Uebel erzeugt. Nicht, dass er es erzeugen müsste, sondern nur, wenn es entsteht, kann es bloss vom Menschen herkommen. Also gehört weder Sur. 90, 4. und *ἐπὶ θάνατον ἐγενήθημεν* JOSEPH. Jüd. Kr. VII, 8, 7. hieher, noch der Gedanke, dass die Menschen على الخطأ organisirt seien (FACHRI p. 25.), sondern etwa zu vergleichen ist lediglich „*Menander litterarum subtilitati — genitus*" (PLIN. H. N. 30, 2.), *totius orbis exitio natus est* APPUL. (Met. 4, 34.) und Spr. 17, 17. für ילד ל. — יולד ist den Punktirern vielleicht aus demselben Grunde wie אבד V. 11. Partic., und einmalige, vollendete Thatsache steht nicht in Rede; aber ebendadurch wird auch für יולד die Aussprache als 2. Mod. empfohlen.

c) Dasjenige, womit etwas, aber auch das, was verglichen wird, kann durch die Cop. beigeordnet, diese also bald mit *wie*, bald mit *so* wiedergegeben werden (vgl. 12, 11. Pred. 11, 10. Marc. 9, 49. Joh. 8, 53. HORAT. Epp. I, 6, 31. THAʿALIBI p. 38. 39. — Hi. 14, 19. Spr. 25, 12. 25. Sir. 26, 16 ff.). — Man würde לאדם עמל יולד vermuthen dürfen, wofern עמל und nicht vielmehr אדם mit den בני רשף verglichen wäre. Letztere sind, da sie hochfliegen, weder für Funken der Flamme (z. B. DEL. DILLM.) noch für Engel (SCHLOTTM.), sondern eher (vgl. 39, 27.) für Adler (vgl. Iliad. 22, 308., LXX: *νεοσσοὶ γυπός*) zu halten; nur steht, dass dieselben, dass Vögel überhaupt (*Syr. Vulg.*) *Söhne des Blitzes* heissen sollen, nicht einzusehn. רשף hier ist das Wort شَرَف selbst, welches *Hoheit*, *Würde*, *Adel* (HARIR. p. 589. ZAMACHSCH. Gold. Halsb. § 7) bedeutet; vom Adel trägt ja auch der Adler den Namen. Auf die Bedeutung *Höhe* (TOGHRAI V. 36), *erhöhter Ort*, *Anhöhe* (Hist. Halebi p. 5.) wird trotz 39, 27. 28. nicht zu greifen sein; die בני־רשף stehen den בני־שַׁחַץ (C. 41, 26. 28, 8.) gegenüber.

Zweiter Theil: Paränese. Nachdem El. das Gebahren Hiobs verworfen hat, gibt er an, was derselbe thun soll, Gr. 4. bis V. 16. in der Form zu sagen, was er selber thun würde an Hiobs statt.

d) Er würde Gotte nachfragen (vgl. Jes. 11, 10.), forschen, ob und wo er mit seiner Gnade zu finden sei (vgl. Jes. 65, 1. Jer. 29, 13 f.). — Der 2. Mod. drückt das Imperf. conj. aus (C. 34, 14. 15. Jer. 3, 1. Ps. 55, 13.

9. Der grosse Dinge schafft, die unergründlich,
wunderbare bis zur Unzahl;
10. der Regen schenkt auf den Erdboden,
und Wasser entsendet auf die Triften,
11. Gebeugte in die Höhe zu bringen,
dass Trauernde hinaufrücken zum Glück. *e*)
12. Er vereitelt die Anschläge der Schlauen,
dass ihre Hände kein Gelingen schaffen.
13. Er fängt die Klugen in ihrer eigenen Schlauheit,
und der Verschmitzten Plan fällt zu Boden:
14. Bei Tage stossen sie auf Finsterniss,
und wie Nachts tappen sie am Mittag. *f*)

Richt. 17, 8. u. s. w.). Gew. erklärt man b.: *ich würde Gott meine Sache anheimstellen.* Allein für dieses Anheimstellen hat das A. Test. andere Ausdrücke Ps. 37, 5. 55, 23.; und wenn da statt על etwa auch אל eintreten darf (Ps. 22, 9. Spr. 16, 3.), so ist dgg. שים על und שים אל ganz verschiedenen Sinnes (vgl. 1 Mos. 21, 14. mit 2 Mos. 9, 21.). Und Hiob hat ja seine Sache Gott anheimgestellt, aber wie hat es ihm bekommen! In den angeführten Stellen wird ermahnt, dass man von Menschen befehdet sich an Gott halte; aber Hiobs Gegner ist ja eben Gott (9, 32 f. 16, 9. u. s. w.). Auch hat Hiob noch keine Miene gemacht, als wollte er sich selbst zu helfen suchen. SCHLOTTM. übersetzt: — dem Höchsten meine Sache *vorlegen;* allein sie liegt ihm schon vor (35, 14.), und דְּבָרָה (דִּבְרָה) bedeutet nicht *Sache, Rechtssache, causa.* Die LXX verstehen: *κύριον ἐπικαλέσομαι*, die *Vulg.* schreibt *eloquium*, die Aramäer מִלְּתִי; und C. 15, 13. 32, 14. weisen der unsern ähnliche Formeln אֱל auf.

Es folgt nunmehr die Begründung des V. 8. ertheilten indirekten Rathes, bis V. 16. mit den göttlichen Eigenschaften der Macht, der Güte und der Weisheit, welche über alle menschliche Klugheit hinausgeht, d. i. mit der Wahrscheinlichkeit des Erfolges.

e) Ein allgemeiner Satz tritt an die Spitze; es braucht eben jetzt auch ein Wunder. VV. 10. 11. wird die Aussage des 9. V. besondert: er verrichtet Heilswunder, deren Zweck ist, Niedergeschlagene wiederaufzurichten. — Grosses, so dass dessen Bereich gar nicht ermessen werden kann. — C. 37, 5. — שלח steht für מְשַׁלֵּחַ (Ps. 104, 10.) nach Regel. — Für den Satzbau V. 11. vgl. C. 28, 25. Der erste Mod. שגבו blieb nach seiner Trennung vom Vav rel., anstatt in den 2. umzuschlagen (vgl. 28, 25. Jes. 29, 16. Ps. 22, 22. mit Spr. 2, 8. Jer. 4, 7. u. s. w.). Die שפלים und קדרים sitzen in schwarzem Gewande, dem שַׂק, am Boden: קדרו לארץ (Jer. 14, 2.) wegen Regenmangels und Dürre V. 10.

f) V. 12—16. wird dem Hiob verdeutet, er möge den Glauben an die eigene Einsicht, den er eben noch bethätigt hat, aufgeben und der Weisheit Gottes vertrauen, welche, menschlicher Klugheit obsiegend —

15. So rettet er vor dem Schwerte ihrer Mörder,
und vor dem Arme des Stärkern die Geringen,
16. so dass dem Armen Hoffnung bleibt,
und ihren Mund verschliesst die Bosheit. *g*)

V. 14., sich als hülfreiche Retterin bewährt. Die Worte des 12. V. scheinen von der Erinnerung an Hiobs erfolglose Vorsicht, einer Katastrophe vorzubeugen, eingegeben zu sein. Er hätte gedacht, es recht pfiffig anzufangen. Dgg. hat nicht seine ערמה selbst das Unglück über ihn gebracht; es wäre denn, dass El. in Uebereinstimmung mit Satan Hiobs Frömmigkeit berechnendem Eigennutz entspringen liesse. Also liegt in V. 13a. nicht ebenfalls eine specielle Anspielung auf Hiob, wie denn auch V. 15. nur die Kategorie der תְּשׁוּעָה überhaupt bezielt wird. — Wegen der Schreibung תעשנה ohne י — s. zu Spr. 23, 26. תושיה von שוה (s. zu Spr. 3, 21.) *eben sein, gleich sein,* bedeutet die Uebereinstimmung des Seins mit dem Denken (z. B. hier und 6, 13.), und ebenso die Identität des Denkens mit dem Sein (z. B. 11, 6. 12, 16.), das Treffen des Richtigen. Hier wird das Wort von LXX mit ἀληθές wiedergegeben und ist es Gegensatz von שקר Ps. 7, 15., *Sein* gegenüber von Täuschung, Schein; vermeintliches תושיה übersetzt 1 Sam. 9, 7. ein Grieche ὑπόστασις. — V. 13a. ist die einzige Stelle unseres Buches, welche im N. Test. citirt wird, von PAULUS 1 Cor. 3, 19. — חכם bedeutet wie σοφός HEROD. 3, 85. auch nur *klug, listig* (2 Sam. 13, 3.). בערמם] Von עָרְמָה (vgl. 11, 9. 22, 20., s. zu Spr. 14, 24. und zu Hos. 13, 2.); ein Wort עֹרֶם existirt nicht. נמהרה] Falsch gew.: *überstürzt sich* und wird dadurch vereitelt, wie wenn ein solcher Anschlag immer oder meist dieses Weges scheiterte. Kraft unserer Stelle ist 1 Sam. 28, 20. וַיְּמַהֵר auszusprechen, und נִמְהַר stand auch Sir. 50, 17. — חשך V. 14. ist nicht wie C. 12, 25. Akkus. des Maasses, sondern *das Dunkel* besagt: was man nicht sieht, unvorhergesehenes Hinderniss, welchem sie auf ihrem Wege d. i. beim Handeln, bei der Ausführung ihrer עֵצָה begegnen (vgl. 5 Mos. 28, 29. Jes. 59, 10. 9. auch zu b.).

g) Sofern Gott sie mit Blindheit schlägt, so dass sie im Finstern tappen, finden sie den אביון nicht u. s. w. (1 Mos. 19, 11.). מפיהם] kann nicht zu מחרב hinrücken, einfach besagend, unter dem Schwerte sei „ihr Mund“ verstanden: es würde da מפיהם für eine falsche Glosse zu halten sein. Also will man das Wort unterordnen: Schwert, *das aus ihrem Munde* (UMBR. DEL.); aber Deutlichkeits halber sollte הַיּוֹצֵאת sich nicht vermissen lassen, und die Vorstellung scheint gut für den Apokalyptiker (1, 16.), nicht für Hiob. Der Mund sollte selber Schwert genannt sein (zu Ps. 59, 8. s. m. Comm.); aber מֵחַרְבָּם פיהם stand nicht zu sagen. Nach Analogie von שבט פיו Jes. 11, 4. lag חרב פיהם, so dass פיהם Gen. des Substrates sei, ganz nahe; aber so steht eben hier nicht geschrieben. Auch unabhängig von einander Schwert (ohne Ergänzung),

17. Siehe, Heil dem Menschen, welchen Gott züchtigt!
den Verweis vom Allmächtigen stosse nicht zurück! *h*)
18. Denn Er schädiget und verbindet auch,
schlägt wund, und seine Hände heilen. *i*)

Rachen (mit Suffix), Hand mit einem Nomen als Gen. sich beizuordnen geht nicht an. — UMBR. und DILLM. beschweren sich über den Text anstatt über die Punkt. מפיהם, parallel mit חזק hängt vom Stat. constr. חרב ab und ist מִפִּיהֶם auszusprechen, d. i. מִפְּאֵיהֶם vgl. 5 Mos. 32, 26. So wird 1 Kö. 5, 25. מַכֹּלֶת aus מַאֲכֹלֶת, sehr ähnlich לַהְשׁוֹת 2 Kö. 19, 25. aus לְהַשְׁאוֹת, 2 Mos. 3, 2. לַבַּת aus לַהֲבַת; vgl. auch גְנָבָתוֹ C. 27, 20. und zu V. 18. betr. die Stelle aus 5 Mos. 32. Das Suffix bezieht sich auf ein folgendes Nomen wie Hos. 10, 9. Spr. 14, 20., im Plur. auf das Begriffswort (s. zu 8, 19.) אביון. — Vgl. Jer. 31, 11. — Aus 16b. entlehnt ist Ps. 107, 42b. עלתה hier wie Ps. 92, 16. beweist, dass schon zur Zeit unseres Vfs עַו als Diphthong וֹ abgeschliffen wurde. — Dem Triumphiren des עַוָּל und seinem Jubel über das Unglück des דל wird ein Ende gemacht.

Fünfte Gruppe V. 17 — 27. Nachdem El. im Vorhergehenden dem Hiob, sich an Gott zu wenden gerathen und die Möglichkeit des Erfolges entwickelt hat, schüttet er nunmehr den Inhalt der göttlichen Gnade aus. Die Theorie V. 9 ff. wird hier auf Hiob in Beziehung gesetzt, und dieser angeredet.

h) El. bringt seinen Gedanken sofort auf den schärfsten Ausdruck: dieses sein Unglück werde sein Glück, wenn er sich demüthige. Durch תקוה V. 16. wird אשרי וגו׳ gut eingeleitet. Da b. aber mit Spr. 3, 11. übereintrifft, so haben wir auch a. mit Spr. 3, 13. 12. zusammenzuhalten; die eine Stelle hängt von der andern ab, und zwar Hiob von den Sprüchen. Während Spr. 3, 13. von selbst einleuchtet und in V. 14 ff. begründet wird, ist hier אשרי zuviel gesagt, zumal der Mensch die Rüge Gottes von sich stossen kann. Ferner wird mit יוכיח Spr. 3, 12. תוכחתו des 12. V. wiederaufgenommen, so dass sich fester Zusammenhang ergibt, und zugleich ist die Motivirung eine treffende. Endlich steht שדי bei Hiob anstatt יהוה zu begreifen; die Sprüche dgg. hätten ein vorfindliches שדי zu ändern nicht nöthig gehabt.

i) Wie V. 9. geht die allgemeine Kategorie voraus, unter welche V. 19 ff. sodann Hiob gestellt wird. — Durch הוא wird die Einheit des Subj. der beiden Verba ausdrücklich betont. יחבש] In Pause aus יַחֲבֹשׁ, weil ָ länger ist, als tongedehntes Cholem. — In b. scheint Erinnerung an 5 Mos. 32, 39. nachzuklingen (s. zu V. 15.); in a. dgg. soll יכאיב statt יַךְ Hos. 6, 1. nicht etwa auf אֹיֵב anspielen, sondern kraft der Art, wie V. 23. von den Steinen des Feldes die Rede wird, fliesst diese Wortwahl vermuthlich aus 2 Kö. 3, 19.

19. In sechs Gefahren wird er dich retten,
und in sieben wird treffen dich kein Unheil.
20. Bei Hungersnoth erlöst er dich vom Tode,
und im Kriege vom Hantieren des Schwertes. *k*)
21. Beim Peitschen der Zunge bist du geborgen,
darfst dich nicht fürchten vor der Geissel, wenn sie kommt.
22. Des Würgens und des Darbens kannst du lachen,
und vor dem Gethier auf Erden brauchst du dich nicht zu fürchten. *l*)

---

k) In Steigerung des Gedankens V. 18. wird das Pflegen Gottes von V. 19. an auf Hiobs Zukunft angewandt. — Es soll nicht die Siebenzahl zu sechs hinzugezählt werden, sondern das Fortschreiten zur nächsten grössern Zahl besagt, bei der erstern habe es nicht etwa sein Bewenden, sie gelte nur als Vorstufe. Wie hier so auch Spr. 6, 16., andere Zahlen z. B. Spr. 30, 15. Sir. 26, 19.; s. zu Am. 1, 3. So wenig aber wie Spr. 6, 16. ist hier die Siebenzahl eine runde, sondern es werden sieben צרות im Folg. aufgezählt. Anderwärts wird das Schwert zuerst, des Krieges Folge, der Hunger, nachher genannt (z. B. Jer. 14, 13. 15.). ממות] Vor allerdings unnatürlichem, jedoch nicht gewaltsamem Tode (vgl. HARIR. p. 128 ff. comm.). — ידי חרב wie Jer. 18, 21. Ps. 63, 11.

l) An eine Geissel der Art wie Jes. 28, 15. schliesst sich hier eine andere an, nicht bloss auf Verleumdung dieselbe zu deuten, sondern auch auf Schmähung, *contumeliarum verbera* (CICERO de Re Publ. 1, 5.) z. B. von Seite des Schadenfrohen V. 16 b. בשוט לשון] Nicht בְּשׁוֹט, denn μάστιξ γλώσσης Sir. 26, 6. fixirt den Sprachgebrauch; die Verbindung ist Breviloquenz, und לָשׁוֹן Gen. des Substrates. Wenn wir den Ausdruck *Zungendrescher* haben, so ist dem Hebräer die Zunge eine Peitsche, weil sie flexibel (στρεπτὴ γλῶσσ' ἐστὶ βροτῶν Iliad. 20, 248.); weil sie ähnlich dem Knallen Laut gibt; sofern man mit ihr Jemanden schlägt (Jer. 18, 18.). משוד] Sir. 40, 9. wurde שֹׁד וָשׁוֹט formulirt; aber die Schreibung שוד wird beim vorexilischen Schriftsteller um so weniger erwartet (vgl. 35, 9. und s. zu Ps. 72, 14.), da richtiges שד sogleich folgt. Hiezu kommt, dass שד V. 22. Wiederholung wäre, und endlich würde bei Einerleiheit von שוד und שד die Siebenzahl nicht erreicht. Vielmehr ist שוד eigentlich שֹׁנֵד, سَنْدٌ (wie פֹּעַל = فِعْل), indem der 2. Rad. sich wie in חֵךְ, אִישׁ u. s. w. assimilirt hat. سَنْدٌ ist τυμπανισμὸς (Hebr. 11, 35. 2 Macc. 6, 19. 28.), d. h. die Geisselung bis zum Tode mit einer Peitsche (שוט), an welcher vorn Bleikugeln befestigt waren. כי יבוא] Vgl. Spr. 3, 25. Jes. a. a. O. — Zur Fortsetzung V. 22. vgl. 39, 22. Spr. 31, 25. 21. — לשד übersetzt der *Syr.* ܠܟܦܢܐ; genauer

23. Denn mit den Steinen des Feldes hast du einen Vertrag;
und das Gethier des Feldes ist dir befreundet. *m*)
24. Und wirst inne werden, dass dein Zelt in Frieden,
du musterst deine Hürde und irre wirst du nicht;
25. und wirst inne werden, dass zahlreich dein Geschlecht,
und deine Sprösslinge wie das Kraut der Erde. *n*)
26. In reifem Alter wirst du eingehn zum Grabe,
wie ein Garbenhaufe sich thürmt zu seiner Zeit. *o*)

---

ist שד mörderischer Ueberfall, etwa von Seite einer Freibeuterschaar (Jer. 12, 12.), unterschieden auch 3 Mos. 26, 16 f. vom eigentlichen Kriege V. 25. כפן seinerseits (*Targ.:* ארלצנא), weitern Begriffes als רעב, bezeichnet das Verkümmern an Nahrung, an Leibesnothdurft überhaupt. — חית הארץ (1 Mos. 1, 25. 24.) umfasst neben dem Wild besonders auch die Raubthiere, solche, vor denen Hiob sich fürchten könnte. Verheerung durch Raubthiere wird bisweilen zu Schwert, Hunger und Seuche (Jer. 44, 13.) hiezu als vierte Plage genannt (Ez. 14, 21.).

m) Die Aussage steigert zu wenig, als dass כי im Sinne von *imo* zu denken wäre; der Vers ist Satz des Grundes für V. 22a. Nicht auch für b., obschon V. 22b. die 2. Hälfte hier herbeiführt; denn, wollte der Vfr. die gleiche חיה wie V. 22. verstanden wissen, so war den Ausdruck abzuwandeln zweckwidrig. Und man beachte das zweimalige שדה! Vielmehr: die Steine werden sich ihm nicht auf den Acker legen oder (2 Kö. 3, 19.) darauf werfen lassen; und auch über Wildschaden wird er nicht zu klagen haben. השלמה] Das Hophal, weil es kein Thun freier Selbstbestimmung; vgl. übr. Hos. 2, 20. Ez. 34, 25. — Anlangend einen Schreibfehler אדני שדה s. zu Dan. S. 59.

n) Von V. 24. an folgt die *peroratio* in gehobener Rede, da sie zusammengefasst noch anderes und grösseres Heil verheisst, anhebend mit nachdrücklich wiederholtem וידעת (vgl. 5 Mos. 9, 3. 6.): *wirst erkennen κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,* wirst dich überzeugen. Nicht uneben ist die subjektive Wendung, den Inhalt seiner Zukunft ihm ins Bewusstsein zu schieben, sofern das Glück darin, dass man sich für glücklich hält, zur Vollendung gedeiht. — Zunächst werden mit שלום die bis dahin erwähnten טבות auf Einen positiven Ausdruck gebracht (1 Sam. 25, 6.). אהל steht für בַּיִת im umfassenden Sinne, und daran schliesst sich נָוֶה des רֹעֵה הַצֹּאן in der Steppe (Jer. 50, 44. Jes. 65, 10. 2 Sam. 7, 8.). Wenn H. sich dorthin begibt, um die Stücke der Heerde nachzuzählen (zu Jer. 33, 13.), so trifft seine Rechnung zu; dieselben sind nicht z. B. durch Raubthiere weniger geworden (vgl. 1 Mos. 31, 39. 38.). — Seine Kinder (s. 29, 5.) werden ihm durch andere und (b.) durch Kindeskinder ersetzt werden. Aus b. fliesst Ps. 72, 16b.

o) Dieses Glück wird er lange geniessen. Vers 26. schliesst sich an die Verheissung neuen Kindersegens wie C. 42, 17. 16. — כלח, noch

27. Siehe, diess haben wir erforscht, so verhält es sich;
vernimm es und beherzige es wohl! *p*)

Cap. VI, 1 — VII, 21.

Hiob.

V. 1. Hiob begann und sprach:
2. Wenn doch mein Unmuth gewogen würde,
und man zugleich mein Unglück aufzög' in der Waage!

C. 30, 2., ist das Wort كَهْل selbst, indem ל den Platz wechselt (vgl. חקל und חלק, حلك und חכל), zumal beim Zusammentreffen mit ה (vgl. בַּלָּהָה und אֱלוֹהַּ von اهل), ء aber in ח übergeht (vgl. فقء und פקח). Indess hat das hebr. Wort sachliche, das arabische persönliche Bedeutung; und كَهْل, der Mann bis zum 50. Jahre, hält die Mitte zwischen شيخ, dem Greisen, und شابّ, dem Jüngling (z. B. JACUT I, 818. vgl. SILV. DE SACY Chrest. Ar. III, 207.), wogegen unter כלח die שֵׂיבָה, hier שיבה טוֹבָה, verstanden sein muss (C. 42, 17. vgl. 29, 4.). — C. 21, 32. *Grabhügel*, entspricht גדיש dem arab. جَدَث, gleichwie عَطَن hebr. עֲטִין lautet; hier dgg. darf nicht übersetzt werden: *wenn dein Grabhügel sich thürmt* ff. Das kommt nachher, und hängt von seinem Tode ab. Andererseits stand Hiob mit der einzelnen Aehre (vgl. Offb. 14, 15.), nicht mit dem Aehren-, vielmehr Garbenhaufen zu vergleichen, sondern גדיש im Sinne von קבר mit גדיש des Sinnes wie 2 Mos. 22, 6. Richt. 15, 5., und zwar diess wegen des Begriffes der Reife in כלח.

p) Ein Rückblick auf alles Vorhergehende macht den Schluss. — *Wir* d. i. nicht: Ich und die andern Weisen Themans (15, 18.), sondern wir deine drei Freunde, welche auch C. 6, 15. 21 f. dem Hiob solidarisch sind. חקרנוה] Nicht Relativsatz, sondern abgerissen vorantretendes זאת wird durch das Suffix wiederaufgenommen.

Bis V. 13. rechtfertigt Hiob mit seiner Gemüthsstimmung den leidenschaftlichen Ausdruck, welchen er derselben C. 3. gegeben hat. Wälzt er aber Schuld von sich ab, so fällt solche auf die Freunde, gegen welche er also V. 14—30. Anklage erhebt. Bezeichnete H. ferner C. 6, 2—13. seinen Missmuth als durch sein schreckliches Unglück überhaupt veranlasst, so kommt er jetzt C. 7, 1—10. speciell auf die Schlusskata-

3. Denn da würde er schwerer sein, als der Sand der Meere:
desshalb waren meine Worte so verwegen. *q*)
4. Denn die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir,
deren Gluth mein Geist einsaugt;
Gottes Schrecknisse befehden mich. *r*)

---

strophe, auf seine hoffnungslose Krankheit zu sprechen; und wie dort V. 14—30. mit den Freunden, so rechtet er nunmehr V. 11—21. mit Gott.

Der erste Abschnitt zerfällt in zwei Gruppen zu 6, ein zweiter in zwei zu 7 VV. nebst einem aus 2 VV. bestehenden Abschluss. Der 30. Vers fällt als unecht beiseite; Vers 11. dgg. im 7. Cap. nimmt als Anzeige des Folg. eine Sonderstellung ein: deutlich grenzt sich eine erste Gruppe V. 1—10. ab, und ihr tritt die letzte V. 12 ff. gegenüber wiederum mit 10 VV.

Erster Abschnitt: Heftiger, durch die Rüge von Seiten des Eliphaz herbeigeführter Ausbruch der Entrüstung, voll der Fragen und Ausrufe. V. 2—7.: „Aus meinem Unglück floss meine Gemüthsverfassung, und aus dieser ihr angemessene Rede. Ich schreie nicht ohne Grund; denn ich bin unglücklich, und das Unglück thut nicht wohl.“

q) H. hebt mit seinem כעש an, nicht weil sein Seelenzustand das Nächste ist, was er empfindet, sondern weil es sich um jenen handelt, da Eliphaz ihm denselben C. 5, 2. 4, 5. getadelt hat. Gewogen werden soll er auch nicht, auf dass seine Berechtigung erhelle; denn da müsste der Nachsatz lauten: so würde er nicht schwerer, höchstens ebenso schwer wiegen als mein Unglück. Die Gleichheit des Gewichtes wird vielmehr, da der כעש nur die Kehrseite der היה ist, geradezu vorausgesetzt, so dass an der היה als dem Gewichte in der andern Wagschaale die Schwere seines כעש erkannt werden kann. — Vers 2. ist nicht blosser Bedingungssatz, obschon auch dann der Hauptsatz durch כי עתה eingeleitet werden kann (C. 8, 6. 1 Mos. 31, 42.). היתי] Dieses K'tib bleibt sich C. 30, 13. gleich, darf somit nicht als Schreibfehler gelten, sondern als Eigenheit unseres Buches. ישאו] Subj. sind nicht die himmlischen Mächte (zu 7, 3.), sondern wie 1 Sam. 27, 5. unbestimmt welche, indem das Aktiv im Plur. für das Passiv Sing. eintritt. חול ימים] ימים in der Poesie statt הַיָּם; s. auch zu Jes. 10, 22. — Blicken wir übr. auf 5, 2. zurück, so werden wir leicht glauben, dem Vfr habe Spr. 27, 3. vorgeschwebt. Das umgekehrte Verhältniss, dass der Vfr von Spr. C. 27. den Hiob wirklich als einen אויל betrachtet, und aus Hi. 5, 2. und 6, 2. 3. seinen abstrakten Satz combinirt hätte, ist unwahrscheinlich. לעו] Von לעע, im Arab. لغا; s. zu Spr. 20, 25.

r) Nachdem die Folge der Stimmung Hiobs angegeben worden ist, wird auf den Grund beider zurückgegangen. — Zu a. vgl. Ps. 38, 3. Die Araber sprechen von einem Bogen der Misslichkeiten, von den Geschossen des Schicksals, den Pfeilen der Krankheit (HARIR. p. 80., NAWABIGH p. 152.

5. Brähet denn beim Grase der Wildesel?
oder brüllt das Rind bei seinem gemengten Futter?
6. Lässt sich Fades essen ohne Salz?
oder ist Geschmack im Eidotterschleim? *s*)
7. Was zu berühren meine Lust sich weigert,
das habe ich als Brocken meiner Speise. *t*)

CAZWINI, Kosm. II, 313.); und *dolorem, morbum saxa deorum et tela putant* (JUVEN. 13, 230 f.). שׁתה] Eig.: *trinkt* d. i. in sich aufnimmt, indem חמתם als Obj. gelten muss (vgl. 21, 20. Spr. 26, 6.); die Gluth ist brennend Gift, dieses aber eine Flüssigkeit. שׁתה ist das Partic. richtig punktirt, und so keine Noth, רוח als Masculin zu denken. — ערך, ein *vocab. militare*, ist poetisch mit dem Akkus. der Person construirt, statt dass יערכו עָלָי (s. 32, 14.) gesagt wäre; vgl. Fälle wie Ps. 13, 5. 18, 30. 5 Mos. 32, 11.

s) Vers 5. gibt zu verstehn: habe ich mich denn beschwert, während ich Ursache hatte, still vergnügt zu sein? נהק und געה sind hier ein Schreien der Unzufriedenheit. Zu a. vgl. 39, 8.; das zahme Rind frisst *farraginem* (Jes. 30, 24.). — Die Frage V. 6. hat zwischen V. 5. und V. 7. nur dann Sinn, wenn H. meint, dass er Fades gegessen habe, esse. *Essen* steht für *geniessen* (21, 25.), *empfinden* überhaupt, *Fades*, was widrig zu essen, für: *was widrig empfunden wird*, Leiden, Schmerz (vgl. Ps. 69, 22. und hiezu HAMAS. p. 400.). Die מְלֵחָה übr. (vgl. 39, 6.) könnte hinter V. 5a. die Wendung mit dem Salze (HARIR. p. 196. U.) herbeigeführt haben. ריר חלמות] Diesen Ausdruck auf die Rede des Eliphaz deutend, wie auch SCHULTENS thut, schreiben LXX: ἐν ῥήμασι κενοῖς; und ܒܚܠܡܐ des *Syr.*, das Kraut حَلَمَة, gibt der *Araber* mit حَمْقَاء wieder: *das dumme* (Kraut), die geschmacklose *portulaca oleracea* (HASSELQ. S. 111.), رِجْلَة, welche sprichwörtlich für Dummheit (HARIR. p. 446. vgl. *blitum, bliteus*). Also: „*in der Brühe des Kohls*, d. h in unverständiger Rede“ (des Eliphaz). Allein von Kohl wäre zwar zu reden, aber nicht von seiner Brühe; diese ist überhaupt kein Nahrungsmittel; und übr. kann auch ריר statt מְרַק Zweifel wecken. Hiob vertheidigt sich wegen seines Gebahrens vor der Rede des Eliphaz: also kann der fragliche Ausdruck nur auf sein Leideu gedeutet werden; aber nicht für Schmerz, Unglück u. dgl. ist die Geschmacklosigkeit des Portulaks Bild, sondern für Dummheit. Demzufolge wird vielmehr mit dem *Targ.* an das Weisse des Eidotters, חַלְמוֹן (Terum. X, 12.), zu denken sein.

t) המה] *Sie* (sind) — wer sie? Das Pron. muss sich auf ein Nomen (Ez. 36, 7.) oder einen Satz vom Werthe des Nomens beziehen, und somit ist a. ein relativer: *quae prius nolebat tangere anima mea* (VULG.). Voranstehn zugleich kann המה nur durch Nachdruck, welchen Gegensätzlich-

8. O dass doch einträfe mein Wunsch,
und meine Hoffnung Gott wollte gewähren!
9. Gefiele es doch Gotte, mich zu zermalmen,
streckte er doch seinen Arm aus, mein Leben abzuschneiden! *u*)

---

keit der Person 2 Mos. 19, 13., der Sache hier bewirkt. Also: *was meine* (verlangende) *Seele* d. i. mein Appetit *nicht einmal anrühren mochte, das ist* כדוי לחמי] Die Ausll. sehen hier die Vergleichungspartikel und den Stat. constr. von דְּוַי oder (DELITZSCH) von דָּוִים. HRZL: *wie das Eckelhafte* d. i. der Abgang *meiner Speise;* SCHLOTTM.: *wie Unflath an meiner Speise;* DILLM.: *Derlei ist mir wie verdorbene Speise;* DEL.: *Solches ist wie meine eckle Speise.* Hiermit charakterisiren diese Erklärer ihr eigenes Verständniss. דְּוַי bedeutet *Krankheit* und nichts weiter; und dass von דָּוָה Jes. 30, 22. der Plur. דָּוִים laute, ist weniger wahrscheinlich. Ja es ist für Jes. a. a. O. die Bedeutung *menstruum* (*pannus menstrualis*) nicht dargethan und zu תזרם nicht passend. C. 5, 2. soll Ezechiel einen Büschel Haare זְרוֹת; von ذوى *marcescit* (*herba*) abzuleiten, wird דוה *welkes, dürres Gras* sein. Keinem Ausleger fällt ein, dass כ erster Rad. sein könnte. DEL. erklärt: der Schmutz und Staub des Aussatzes und der Zerstörung sind jetzt wie d. i. gleichsam (!) seine widrige Kost. Aber er isst ja V. 6. wirklich; und die Speise kann nur Empfindung, die er in sich aufnimmt, abbilden, nicht einen äussern Zustand; auch kommt der Sprecher, welcher Ordnung hält, erst C. 7, 5. auf die Wirkung seiner Krankheit zu reden. Nachdem V. 6. vorausgesetzt wird, dass er etwas esse, ist es jetzt zu sagen, die Speise zu beschreiben, dieselbe mit Anderem zu vergleichen, nicht Anderes mit seiner Speise. Da diese sein Unglück ist, so liegt in der That nichts näher, als die Beiziehung von كُدْيَة *adversa fortuna* (z. B. HARIR. p. 327.), شدّة الدَّهْر im CAMUS, in welchem das Wort noch ausserdem wie auch كُداية und كَداة als ما جُمع من طَعام او شراب فجُعل كثبة d. i. *cibus congestus* erklärt wird. Die Vorstellung ist die gleiche wie in جرّعه الغُصَص: *er liess ihn arge Bissen schlucken*, nemlich *sollicitudines et molestias* (FLEISCHER, Gloss. Habicht. p. 67.); vgl. *molestiam, taedium devorare.* — Da die Punkt. vielleicht vom falschen Verständniss ausgeht, so könnte auch כַּדְוֵי oder כְּדְוֵי richtig sein.

Zweite Gruppe V. 8—13.: „Ich leide Unerträgliches, so dass ich den Tod herbeisehne, dann im Sterben noch meiner Frömmigkeit mich getröstend.“

u) Nachdrücklich beharrt Hiob auf dem in C. 3. eingenommenen Standpunkte (vgl. 3, 20.). — Manche Hdschrr. bieten שְׁאֶלְתִי wie 1 Sam.

10. Auch dann noch soll es mein Trost sein,
und aufhüpfen will ich im schonungslosen Schmerze,
dass ich des Heiligen Gebote nicht verläugnet hab'. *v*)

11. Was ist meine Kraft, dass ich harren soll?
und was mein Ziel, dass ich soll Geduld haben?

12. Ist die Kraft der Steine meine Kraft?
ist denn mein Körper ehern? *w*)

1, 27.; s. aber Ps. 106, 15. und vgl. 1 Mos. 14, 10. mit 26, 18. — Worin dieses Verlangen, diese Hoffnung bestehe, sagt Vers 9. „Womit du, Eliphaz, mir gedroht hast, das ist mein heissester Wunsch.“ ויאל] הואיל bedeutet *es über sich gewinnen* hier und V. 28., anderwärts auch *sich unterfangen.* יתר] Syriasmus in der Poesie für יַשְׁלַח. Betreffend יבצענר vgl. Jes. 38, 12. und zu C. 4, 21.

v) „Das Bewusstsein, mein Schicksal nicht verdient zu haben, mir selbst keine Vorwürfe machen zu müssen, soll mein Trost sein.“ ותהי] *Und es soll sein*, wie 21, 2. HRZL: *damit mir noch eine Tröstung wäre* ff.*; denn nie hab' ich* u. s. w.; aber den Trost hat er jetzt schon. עוד] *Noch*, nemlich, wie das parallele Gl. und der 9. Vers lehren, bei meinem Sterben. חילה, neben חִיל wie לילה neben ליל (vgl. auch חֲיָלָה 1 Sam. 17, 20.), ist der Schmerz im Todeskampfe, beim Abschneiden V. 9.; und die Nebenbestimmung (Jes. 30, 14.) hat חילה zum Subjekte. Gew. denkt man nicht daran, dass חילה ein Milʿêl sein könnte, allerdings nur hier vorkommend; aber auch ein Feminin חִילָה existirt anderwärts nicht, und das Verständniss: *womit er nicht schont*, welchen er nicht spart, würde עָלֶיהָ (20, 13.) erheischen. Mit dem Subj. Gott würde die Formel: *welcher er nicht schont*, bedeuten müssen; aber Hiob ist es ja, der nicht geschont wird. אסלדה] Vgl. סלד 1 Chron. 2, 30. Das Qal steht im Arab. vom *jumentum*, welches mit den Vorderfüssen den Boden stampft im Laufe (CAMUS). *nicht verläugnet habe*] Zeit meines Lebens durch ein Reden und Handeln, als wären sie nicht da.

w) Die Meinung der ersten Hälfte von V. 11., welcher den 9. zu begründen den Anfang macht, wird deutlich durch V. 12. כח ist Kraft im Ertragen, Aushalten (Nah. 1, 3. 4 Mos. 14, 17.). „Was ist meine Kraft, den Weg zurückzulegen (vgl. 1 Kö. 19, 7. 8.) zu einem Ziele hin, welches ich erreichen könnte?“ Dieser Sinn von קֵץ ergibt sich aus V. 13., welcher den V. 11b. exponirt. Gew.: *und was mein Ende?* Allein darnach kann gar nicht gefragt werden; sein Ende ist das Ende. Vielmehr: was für ein anderes Ziel, um demselben mit Geduld zuzusteuern, hab' ich in Aussicht, als (V. 13.) nicht mehr zu gesunden? כי אאריך נפשי], anstatt meiner Stimmung (C. 3. und hier VV. 8. 9.) Worte zu leihen. — Vgl. Richt. 16, 16., zu V. 12a. etwa Iliad. 4, 510. HAMAS. p. 416, 12.

13. Wie? wenn ich mir nicht zu helfen weiss,
und die Gesundheit weg von mir gescheucht ist — *x*)
14. Trifft den Dulder von seinen Freunden Vorwurf,
so gibt er die Furcht des Allmächtigen auf. *y*)

---

x) Aposiopese wie 4 Mos. 17, 28. hat hier am Gipfel der Rede ihren schicklichen Platz. Sie ergänzt sich aus V. 11.: „Soll ich harren und mich gedulden, wenn, wie das wirklich der Fall ist, mir keine Hülfe bleibt ff.?“ Wenn ich bei mir keine Hülfe mehr finde, in mir keine Ressourcen mehr habe. תּוּשִׁיָּה ist hier im Parall. mit עֶזְרָה soviel wie *ὁλοκληρία* Apg. 3, 16.

Zweiter Abschnitt V. 14—27. Nachdem Hiob sich vertheidigt hat, greift er an. „Das zweckwidrige Gebahren meiner Freunde ist Verrath an der Freundschaft; und ich habe doch nichts Grosses von ihnen verlangt, sondern fordere nur Nennung meiner Sünde u. s. w.“ V. 14—20. redet er von den Freunden vorerst wie von dritten Personen. Den Reigen eröffnet wiederum ein allgemeiner Gedanke.

y) Dass die Cop. vor b. nicht *oder* d. i. *sonst* (UMBR. DEL.) bedeuten kann, versteht sich von selber. Indem DILLM. mit weit den meisten Ausll. das Wort חֶסֶד in dessen bekanntem Sinne nimmt, übersetzt er: *Dem Verzagenden von seinem Freunde Liebe gebührt, und dem der* (d. i. auch wenn er) *die Furcht vor dem Allmächtigen aufgibt.* — Sehen wir davon ab, dass מַס von مَسّ *Abgabe, Frohndienst,* מָס hier auch מאס geschrieben, *Fröhner* bedeutet, also den Leidenden meint (vgl. 7, 2.), und dass מֵרֵעֵהוּ Plural sein dürfte (zu 42, 10. 12, 4. 16, 21.): so wäre b., undeutlich als Relativsatz, da das Substantiv oder Adjectiv nicht wie das Partc. durch das Finit. fortgesetzt werden kann, zweideutiger Beziehung. Ferner liegt der Jussiv in a. dem Leser nicht wie Ps. 61, 7. Jes. 12, 5. 8, 13. HohL. 2, 6. Sach. 11, 17. am nächsten, b. aber würde ihn fortsetzen; und *gebührt* wäre erst noch etwas Anderes. Auch verlangt Hiob nicht חֶסֶד, sondern צֶדֶק. Wenn wir endlich das falsch erklärende *auch wenn er* wollten gelten lassen, so ist der Satz kraft des Begriffes von חֶסֶד, das nicht = רַחֲמִים, unzutreffend; und will denn Hiob wirklich die Gottesfurcht aufstecken? und wenn —, wird er es sagen? — Wem das syrische חסד *Schimpf, Vorwurf* (Spr. 14, 34.), zu welchem Spr. 25, 10. das Finit. steht, geläufig war, der konnte das Satzgefüge so wenig wie z. B. das ähnliche Spr. 25, 5. verkennen. Der Gedanke, welchen unsere Uebersetzung ausdrückt, ist kein vulgärer Gemeinplatz, aber, was DILLM. läugnet, vollkommen richtig. Wenn man im Unglück ist, und anstatt Trost zu finden noch Vorwürfe hören muss, da möchte man verzweifeln; denn *τὰ πράγματα τῶν δυστυχέντων ὀ παῤῥησίαν ἐνδέχεται καὶ γνωμολογίαν, ἀλλ᾽ ἐπιεικείας δεῖται καὶ βοηθείας* (PLUT. Quomodo adulator etc. 69. B.), und *crudelis est in re adversa objurgatio*

15. Meine Brüder sind treulos wie ein Bach,
 wie das Bett der Bäche, die enteilen:
16. Die da trübe sind vom Eis,
 in welche der Schnee sich birgt: *z*)
17. Zur Zeit ihres Ueberfluthens versiegen sie,
 wenn's heiss wird, erleschen sie von ihrer Stätte weg. *a*)

(PUBL. SYR. 156. vgl. 994.). Der Orientale kann in diesem Falle nicht den Glauben an die Menschheit verlieren, den er nicht besitzt, wohl aber den Glauben an Gott, der so empörendes Unrecht geschehen lässt. DILLM. wendet weiter ein: unser Dichter gebrauche חסד 10, 12. nicht so; allein Mich. 2, 5. 10. stossen wir auf zweierlei חֲבֶל, Spr. 14, 34. ist des selben Vfs wie 20, 28., hinter Jer. 14, 18. folgt 15, 8. צִיר in ganz anderem Sinne u. s. w. Noch meint DILLM., eine ausdrückliche Rüge des Mangels an Liebe werde ungerne vermisst; aber der ist doch im positiven חסד *Schimpf* enthalten. Ferner: der Bau von V. 15. mit gegensätzlich (?) vorangestelltem אחי spreche nicht für diese Erkl. — Kannitverstan! Nachdrücklich vorangestellt, wie D. zwei Zeilen weiter sagt, ist אחי bei unserer Erkl. auch.

z) Hiob ist מס, und seine Freunde haben ihm Vorwürfe gemacht; also war die Kategorie V. 14. keine müssige, und seine „Brüder" d. i. Freunde werden ihr nun unterstellt. בגדו], weil sie durch sothanes חסד seine gerechte Erwartung täuschten. Er vergleicht sie mit einem „Lügenbach" (Jer. 15, 18. vgl. Jes. 58, 11.) und sofort genauer mit dem Bette des Baches, welches, nachdem er fortgeschwommen, die Hoffnung, es enthalte noch Wasser, täuscht. יעברו], welche nicht Stand halten (Nah. 2, 9.), sondern *weiterfliessen*. Bei Vergleichung von 11, 16. halte man den Unterschied der Modi fest; für den Sinn aber: *welche übertreten*, reicht im Zusammenhange der Ausdruck nicht hin, und es käme das vor יזרבו V. 17. zu früh. הקדרים] Wohl absichtlich ist קדר d. i. كدر gewählt, andeutend, dass die Gesinnung der „Brüder" gegen Hiob nicht lauter geblieben ist, dass sie sich getrübt hat; vgl. z. B. den Vers: لَمْ يَكُ فى صَفْوِ وُدّه كَدَرْ, *Nicht war in seiner Liebe Lauterkeit etwas trüb.* עלימו] Ueber על der abwärts- und auch hineingehenden Bewegung s. zu Jes. 24, 22.

a) Nicht von Quellen ausgestattet, sondern durch das Schmelzen des Eises und Schnees im Frühling (V. 16.) — nicht etwa ist gemeint: durch Schneien in ihr Wasser — entstanden und angeschwellt, vertrocknen sie im Sommer. יזרבו] Vergleichen liesse sich زَرْبِيَّة *Damm* (z. B. ABDOLL. p. 91.): zur Zeit, *dass sie eingedämmt würden*, — man sie eindämmen will. Allein נחלים, Wadys einzudämmen war und ist nicht Brauch, am

18. Es winden sich die Pfade ihres Weges,
sie steigen hinan in die Oede und verschwinden. *b*)

19. Auf schauen die Karawanen Thema's,
die Reisezüge Saba's harren fortwährend;

---

wenigsten solche der Steppe. DEL., welchem DILLM. folgt: zur Zeit, *wo Gluth sie trifft;* זרב soll eine Nebenform von צרב sein. Aber nicht über σπόρος (Marc. 4, 6.) geht die Rede; die Sonne leckt das Wasser derselben nicht auf, sonst würde sie auch das der אֵיתָנִים schwinden machen. Der blossen Zeitangabe בחמו wird keine Macht über den Sinn von זרב einzuräumen sein. Vielmehr, nachdem V. 16. die Bedingungen des Schwellens der Wasser genannt sind, sollte dieses selbst auch angemerkt werden. Man erwartet eine Aussage, jener C. 8, 12. ähnlich, dass das Wasser, wenn es seinen höchsten Stand erreicht hat, sodann versiege. Wenn nun صرم mit צרב und כרע mit ركع identisch ist, ja sogar כעס mit جزع: so kann זרב arabisch رذم lauten. Diese Wurzel wird durch سيل erklärt und bedeutet speciell *überlaufen* z. B. vom Inhalte einer vollen Schüssel, als رذِم und in IV. auch von dieser selbst, sie und was aus ihr überfliesst, heisst رَذوم. Diess der hier erforderliche Sinn; die Punkt. wird, wenn sie das Pohel meint, zu belassen, andernfalls mit יִזָּרְבוּ zu vertauschen sein. בחמו] Das Suffix geht nicht auf יום oder שמש (1 Mos. 18, 1. 1 Sam. 11, 9.) zurück, sondern auf עת, welches als undeutlicher Etymologie auch für ein Maskulin gilt (Jes. 13, 22. HohL. 2, 12.). *erleschen*] Oder *werden ausgelöscht*] ordnet sich zu נָהָר *Strom*, sofern dieser als Silberstreif vom Glänzen benannt ist.

b) Vers 18. gibt an, wie es zugehe mit diesem Erleschen. ארחות] Den Plur. von אֹרַח sehen hier auch *Syr. Vulg. Targ.*, während LXX überhaupt keine Stimme abgeben; und Jes. 3, 12. wird umgekehrt *der Weg* (die Richtung) *deiner Pfade* formulirt. ילפתו], indem sie bei verringerter Wassermenge über Hindernisse z. B. im Wege liegende Steine nicht mehr wegfliessen oder sie mit sich fortwälzen können, sondern dieselben umgehn müssen. יעלו] Ein Bergauffliessen, so dass mit dem Ansteigen des Erdreiches die Tiefe des Wassers immer mehr abnimmt, liegt nicht im Wurfe. Auch Personen steigen in die Wüste hinan (Mtth. 4, 1.); und, sofern sie sehr gewöhnlich wie ein Meer gedacht wird, dürfen wir unser „auf das hohe Meer", *feror in altum* (Aeneid. 3, 11.) u. s. w. vergleichen. Dem Begriffe *fern* schiebt sich derjenige des Hohen unter, indem man das Ferne aufrichtet, um es sich vorstellig zu machen. — Ueber eine ganz andere Auffassung des V. s. die folg. Anm.

20. sie schämen sich, dass sie gehofft,
kommen hin zur Stelle und erröthen.*c*)

---

c) Karawanen, welche solchen Bach einer Gegend der Wüste in der Erinnerung tragen, hoffen die längste Zeit, ihn doch einmal zu Gesichte zu kriegen, kommen schliesslich bei seinem Bette an und finden es trocken. — Anstatt אָרְחוֹת wie Jes. 21, 13. lesen die Punktirer nach starrer Consequenz die selben Consonanten auf die gleiche Art wie V. 18., wie sie auch den Stat. absol. Richt. 5, 6a. nach dem in b. normiren; s. zu Spr. S. 127. 137. 287. 338. und vgl. weiter Hi. 31, 11. Ps. 119, 22. mit V. 18., Jes. 21, 8. mit V. 6., 54, 17. mit V. 15. תמא] Anderwärts genauer תימא (تَيْمَآء) geschrieben. Thema (Jes. 21, 14.) liegt auf der Westgrenze des arab. Hochlandes gegen Syrien hin, 40 Stunden NW von Chaibar, und gehörte noch zu Tai (Hamâs. p. 341.). לָמוֹ] Der Dativ wirft die Handlung auf das Subj. zurück (22, 17. 12, 11. Ps. 80, 7.), ausdrückend, dass sie mit dieser Hoffnung sich selbst hinhalten. — Eig.: *dass man vertraute*; es will jetzt keiner es gethan haben. עדיה] Vgl. בָּהּ Jes. 8, 21.

Wie dem Bache die Brüder, so entspricht den Karawanen Hiob, dessen Vertrauen von seinen Brüdern getäuscht ward. Freilich nun verstehen mit Ausnahme von DELITZSCH die Ausll. V. 17.: *Reisezüge lenken ab* (יִלָּפְתוּ) *ihren Weg*, oder: *biegen auf den Weg dorthin*, machen einen Umweg gegen jene Bäche hin, *steigen hinan*, aufwärts zu den Bergwassern, finden aber kein Wasser mehr, also *in die Oede und verkommen* vor Durst; indess wird diese Auffassung durch folgende Gründe widerlegt.

1. Dass die Punkt. geändert werden müsste, hat nicht viel auf sich; aber es schafft uns dieses Verständniss zweierlei Karawanen, und die erstern sollten durch irgend nähere Bestimmung von den doppelt bestimmten zweiten unterschieden sein. 2. Es ist gar nicht gesagt, und den Worten sieht man nicht an, dass sie aus irgend einer Veranlassung und welcher? vom Wege abbiegen; den Grund zu ergänzen, ist dem Leser zuviel zugemuthet. 3. Wie IBN E. bemerkt, war es und es ist nicht Brauch, die vorgezeichnete Karawanenstrasse zu verlassen. Nach einer Stadt etwa, die zur Hand ist, wenden sich durstige Wallfahrer (MARAÇ. II, 162.), einem Wady laufen sie nicht nach. 4. Die Karawanen, welche auf Wasser hoffend vom Wege abbiegen und verkommen, entsprächen dem Hiob, dessen Hoffnung betrogen wird. Allein יאבדו, in Wahrheit das Correlat von הייתם לא V. 21., wäre dann zuviel gesagt: Hiob ist noch nicht todt, und an der Lieblosigkeit seiner Freunde wird er nicht sterben. 5. Die unnütze Verdopplung der Reisezüge verzwiefacht nun auch das בִּטָּחוֹן. Wie das Abbiegen jener keinen Grund hat, so jetzt das Aufblicken und Harren der andern kein Ziel; dasselbe muss erst ergänzt werden. UMBR. meint: die Karawanen V. 19. harren sehnsuchtsvoll auf die Zurückkunft ihrer Genossen, die um Wasser zu holen abgegangen waren von der Hauptstrasse. Aber so würden jene in V. 18.

21. Ja, geworden seid ihr nun zunichte;
ihr schauet Schrecken und schaudert. *d*)
22. Hab' ich denn gesagt: schenket mir,
und von eurem Vermögen spendet für mich;
23. und befreiet mich aus Feindes Hand,
und aus der Hand von Wütherichen kauft mich los?
24. Belehret mich, so will ich schweigen;
und was ich verfehlt habe, weiset mir nach. *e*)

---

die Hoffnung derer V. 19. täuschen; und doch sind es V. 15. die Bäche, welche בָּגָדוּ. 6. Wenn eine Karawane Thema's auf die Rückkehr ihrer Leute, „eines Theiles der Reisenden" wartet, so gehören diese zu ihr und können nicht ארחות heissen. Stehn aber Karawanen in Rede, so würden sie etwa auf die Strasse zurückbiegen, aber nicht zu dem Punkte, von welchem sie ausgiengen; und an diesen zu bannen sind diejenigen Thema's nicht; überhaupt wartet keine auf die andere. — Also hält SCHLOTTM. die beiderseitigen Karawanen für die gleichen, und DILLM. erklärt V. 19.: *So* haben *einst* aufgeblickt nach den Bächen u. s. w.; aber dann vermissen wir hier die Parallele für יאבדו, und der ganze 18. Vers würde besser gestrichen.

Zweite Gruppe V. 21—27., 4+3 VV. „Als Freunde von mir existirt ihr nicht mehr; und ich habe euch nicht einmal einen Vorwand für eure Untreue an die Hand gegeben, verlange auch jetzt von euch nur zu hören, was ich denn verbrochen habe. Eure Rüge hat nichts bewiesen, greift fehl im Gegenstand, und ist unmenschlich."

d) Die Vergleichung mit jenen Bächen wird gerechtfertigt: wie jene אבדו V. 18., so sind die Freunde τὸ μηδὲν γενόμενοι (Vgl. PLUT. Anton. C. 75. Apg. 5, 36.). כי [כי עתה führt energisch die direkte Rede ein; עתה *jetzt*, da das Unglück über mich hereingebrochen, und ein Freund die Probe zu bestehen hätte. Vgl. Spr. 17, 17. und 19, 7., letztere Stelle nebst unserem Comm. auch für das Präd. לֹא, für welches ferner die Stellen Jer. 5, 12. und Dan. 4, 32. Hi. 24, 25. beizuziehn sind. Das Q'ri לוֹ, bei manchen Zeugen im Texte, taugt hier noch weniger als Jes. 9, 2. oder als לֹא Ps. 139, 16.; und לִי der Verss. mit Ausnahme des *Targ.* würde die Aenderung von כי in כֵּן nach sich ziehn (s. das Umgekehrte 2 Sam. 24, 10.), aber die nächsten Subjj. vorher VV. 19. 20. entsprechen dem Hiob, nicht den Freunden. — Zu b. vgl. Sach. 9, 5. Auf gleicher Linie mit a. ohne Cop. besagt das VGl., dass durch die Katastrophe Hiobs erschreckt die Freunde wie vernichtet sind. Es wirkt aber die Schilderung VV. 19. 20. hier nach, das Thun der Mehrern dort auf die Fassung des Thuns der Mehrern hier, obgleich letztere nicht durch jene abgebildet werden.

e) Vers 22. knüpft an V. 21 a. an. „Wenn ich eine grosse Leistung von euch verlangt hätte, so mochtet ihr etwa mit der Ausflucht, dass

25. Wie schwer kränken die trefflichen Worte;
und was wird beweisen ein Verweis von euch! *f*)
26. Gedenkt ihr mir Worte zu verweisen,
und die hastige Sprache des Verzweifelnden? *g*)

---

ich mein Unglück selbst verschuldet, euch von eurer Pflicht entbinden; aber ihr seid im Kleinen untreu.“ הכי] Eig.: *Ist es, dass* — הֲכִי (Richt. 20, 6.) zieht den Ton zurück. *Befreiet mich*] Nemlich eben durch Aufbringen des Lösegeldes. — Vgl. Jer. 15, 21. — Ps. 54, 5. Jes. 25, 5. ff. — Das Verlangen V. 24. stellt er erst jetzt, nachdem sie, dass er gesündigt habe, was er nicht zugibt, voraussetzen. Rufend: הורוני, denkt er bereits an das Obj. der Belehrung in b.; also nicht: und ich will schweigend zuhören (vgl. 13, 13), sondern: will mit meiner Klage gegen Gott verstummen (vgl. 13, 19.).

f) Schwerlich fusst Ps. 119, 103. auf falscher Deutung unserer Stelle; und durch 1 Kö. 2, 8. (vgl. Mich. 2, 10. 1, 9.) wird der Sinn von נמרצו deutlich. *Krank* besagt *kränkend;* denn schon der Ursache haftete an, was als Wirkung von ihr ausgeht. Im Wurfe liegt nun aber nicht Kränkung des Eliphaz (16, 3.) durch Worte Hiobs; denn also als אמרי־ישר gerade (vgl. 1 Mos. 49, 21. Spr. 15, 26.) d. i. Worte, die weder rechts noch links vom richtigen Sachverhalte abweichen, würde Hiobs Rede C. 3. nicht zu bezeichnen sein, und das parallele Gl. weist sie vielmehr auf die Seite der Freunde, als mit ihrem הוכח identisch. Die Frage in b., also auch in a. verneint, und dann ist אמרי־ישר Ironie: deine Rede ficht mich nichts an, ihre Pfeile prallen von mir ab, da ich eben nichts verbrochen habe. מה יוכיח] Eig.: *was wird thatsächlich rügen* ff., indem die Rüge als eine gerechte bitter empfunden würde.

g) Der Sprecher macht einen Vorbehalt. Eure Rüge, welche auf der Voraussetzung basirt, dass ich gesündigt habe, ist untrifftig; wollt ihr also vielleicht meine Rede tadeln? aber die ist durch mein יָאֵשׁ entschuldigt. להוכח] Infin. als Zeitwort, unregelmässige Form für לְהוֹכִיחַ vgl. Ez. 21, 29. — Für UMBREIT's Verständniss von חשב ל in b.: *wollt ihr für Gesinnung des Verzweiflungsvollen Worte achten?* würde C. 41, 19. zu vergleichen sein. Allein רוח bedeutet nie *Gesinnung*, was עֵצָה, im Gegensatz zum Worte. Für Geist aber achten sie seine Rede nicht, und er könnte, wenn sie's thäten, zufrieden sein; für Wind gelten sie ihnen auch nicht, sondern sie nehmen dieselben schwer. Da ferner sowohl רוח פיו (15, 30.) als auch דברי־רוח (16, 3.) gesagt wird, so scheint רוח vielmehr Stat. constr. zu sein. Ja schon desshalb ist die Erkl. zu verwerfen, weil in a. mit לְ und dem Infin. חשב *gesonnen sein* bedeutet, in b. *halten für etwas* besagen würde. Gewöhnlich aber versteht man mit EW. und HRZL.: *für den Wind sind* die Worte d. V., was heisse: sie gehen in den Wind, man darf auf sie kein zu grosses Gewicht legen. Allein für diesen Sinn genügt der Ausdruck nicht:

27. Wollt ihr wirklich über den Verwaisten würfeln,
und feilschen über euern Freund? *h*)
28. Und nun, lasst es euch gefallen, seht mich an!
werd' ich euch wohl lügen ins Angesicht?
29. Nehmt doch zurück! möge Unrecht nicht geschehn;
Ja, nehmt zurück! meine Unschuld wohnt noch in mir. *i*)

יִהְיוּ dürfte nicht fehlen (Jer. 5, 13.); und hier bei *Jer.* bedeutet die Formel etwas Anderes. Nur auf den Ursprung der ihm durch die Noth ausgepressten Worte hat Hiob zu reflektiren, nicht auf ein Ziel, oder wenigstens nur auf die Folge, dass Gott sie nicht anrechnet. Schliesslich würde so gefasst b. parenthetisch den Fluss der Rede unterbrechen. — Ein hebr. Leser konnte den Sinn der Stelle nicht unrichtig auffassen. לְ vor רוח dürfte an sich schon (s. 32, 12.) vom Hiphil הוכח abhängen, führt auch anderwärts den Akkus. ein (2 Sam. 3, 30), steht hier aber nach Regel, um ein zweites Nomen, in welchem Casus immer, anzuschliessen (zu Jes. 32, 1., zu Mich. 1, 6. — Esr. 7, 28.). Betreffend רוח vgl. man C. 15, 13. 8, 2. — Richt. 8, 3. Jes. 25, 4.; es ist der רוח, welcher keine Geduld mehr hat (Spr. 16, 32., s. Oben V. 11.).

h) Bei תפילו kann nur גּוֹרָל, ausbleibend 1 Sam. 14, 42., nicht etwa פָּנִים (Jer. 3, 12.) ergänzt werden; und dem hat die Erkl. von b. sich zu fügen. תכרו] Wohl richtig punktirt, nicht (vgl. Ps. 12, 9.) תְּכֹּרוּ, wie LXX wollen. כרה, transitiv Hos. 3, 2. 5 Mos. 2, 6., wie *mercor*, ist hier dgg. ursprünglicher wie *mercor* blosses Aktiv: *Handelschaft treiben, handeln*, und wird C. 40, 30. ebenfalls mit עַל des Obj. construirt, daselbst an die Stelle tretend von תפילו hier (s. dort die Erkl.). — Dass eine Verschuldung Hiobs sein Unglück herbeigeführt hat, steht ihnen im voraus fest; aber welche Sünde er begangen, wissen sie nicht, können sie mit all ihrem Witz nicht in Erfahrung bringen: da bliebe freilich nichts mehr übrig, als zu loosen. *und feilschen* ff.] d. i. nach Willkühr seinen sittlichen Werth bestimmen, wieviel er ihnen gelten solle, so dass er dem Einen höher im Werthe stände, dem Andern niedriger. ריעכם] Statt רעכם wie שליו C. 21, 23.

i) Paränese. Sie sollen in dem, was er gesagt hat, den Ausdruck ehrlicher Ueberzeugung, die Sprache der Wahrheit erkennen, und von ihrem ungerechten Vorurtheil gegen ihn zurückkommen. — V. 9. — C. 1, 11. שבו נא] DEL.: *versuchts doch abermals!* und ähnlich SCHLOTTM. Es liesse sich C. 17, 10. dafür anführen; allein die Rede fährt nicht mit וְאַל fort, und so ist שוב an sich die Aufhebung der עולה. — וְשֻׁבוּ, durch die Verss. bestätigtes Q'ri, ist eine nachdrückliche Wiederholung (1 Sam. 4, 9. Sach. 3, 2.), wie sie besonders beim Imper. Platz greift (Ps. 24, 9. 27, 14. vgl. EURIP. Phoen. V. 587.: *μέθετον τὸ λίαν, μέθετον*). Das K'tib שֻׁבִי müsste wohl soviel wie תְּשֻׁבָתִי besagen, setzt aber einen unbekannten Sprachgebrauch, und würde nur auf die

[30. *Haftet meiner Zunge Unrecht an?*
oder merkt mein Gaumen Frevel nicht?] *k*)

C. 7, 1. Hat nicht Kriegsdienst der Mensch auf Erden?
und sind nicht wie des Söldners seine Tage?
2. Wie des Knechtes, der nach Schatten lechzt,
und wie des Fröhners, der auf seinen Lohn hofft. *l*)

Rede C. 3. bezogen werden können, wo dann עוד keinen Sinn hat; denn, wenn er dort Recht hatte, so hat er selbstverständlich jetzt noch. Mit שבי fällt endlich als nunmehr beziehungslos auch בה. *darin*] Worin? עדיה V. 20. ist unzweideutig, dgg. בה hier schiene auf עולה zurückzugehn. Schreibe בי (vgl. 19, 28. 27, 5.). Die Wurzel der Sache an ersterer Stelle ist eben צדק; ה aber verdarb aus י— auch Ez. 41, 1. Jos. 13, 3. 1 Sam. 14, 38. u. s. w.

k) „So dass meine Zunge etwas Anderes (nemlich עולה) schwatzt, als ich meine, oder dass ich nicht wüsste, was ich rede" (vgl. MARACCI, Prodr. II, 67.). חכי] חך wie Spr. 8, 7., wie im Namen Sanchuniathon d. i. חִכּוּנִי אֱתֹם, φιλαλήθης. — Die Aussage steht mit der falschen Lesart בה V. 29. in Verbindung. עולה ferner schielt gegenüber von עולה V. 29., als wenn daselbst עולה Hiobs gemeint wäre (dgg. 13, 7.). Hinter V. 26. kommt der Vers auch zu spät, hebt hinter dem richtigen Ende neu an, und steht in der Fuge. Schliesslich ist חך als Werkzeug der Rede Sprachgebrauch Elihu's C. 33, 2. und des Einschubes C. 29, 10. 31, 10., im Unterschiede zu C. 12, 11.; und הוות kommt anderwärts bei Hiob nicht vor. Aus allen diesen Gründen wird Vers 30. als unecht zu verwerfen sein.

Dritter Abschnitt, Cap. 7.: Rückkehr zu dem Ausgangspunkte C. 3, 20. Hiob schildert seinen leidenden Zustand und erhebt auf Grund desselben Vorwürfe wider Gott.

Die erste Gruppe theilt sich wie auch die zweite in zwei Absätze von je 5 VV. Wenn der Dichter die Krankheit Hiobs nicht nachfühlt, so hat er dgg. am Leide der Menschheit seinen Antheil und vermag sich dasselbe lebhaft vorzustellen. Also dient es ihm als Vorstufe für die Beschreibung von Hiobs besonderem Schicksal, welches schliesslich auf das allgemeine der Sterblichen ausläuft.

l) VV. 1. 2. Das Elend des Menschen während seines Lebens. צבא] In bildlicher Bedeutung für *conditio misera* (Jes. 40, 2.) seit späterer Zeit unaufhörlichen Krieges und der Aushebung für denselben (Jer. 52, 25.). Das Soldatenleben namentlich galt als κακοπαθεῖν (2 Tim. 2, 3. BEROS. bei Joseph. g. Ap. 1, 19.), und wie *militiam tolerare* (Aeneid. 8, 515.) sagte man *tolerare vitam* (V. 409. vgl. TACIT. Ann. 11, 7.). שכיר in b. meint offenbar den Miethsoldaten, den Söldner (2 Sam. 10, 6. 1 Macc. 6, 29.), in 2b. ebenso gewiss den Tagelöhner (Spr. 26, 9. Joh.

3. So hab' ich Unglücksmonde bescheert erhalten;
und Trübsalsnächte hat man mir zugetheilt. *m*)
4. Wenn ich mich lege, ich auch sage: wann werd' ich aufstehn?
lang dehnt sich der Abend, und satt werde ich mich hin und her zu wälzen bis zur tiefen Nacht. *n*)
5. Mein Fleisch kleidet sich in Fäulniss und Staubes-Scholle;
meine Haut schliesst sich und bricht wieder auf. *o*)

10, 12.). Da Unterscheidung im Texte wünschenswerth, so stand V. 2. vielleicht (vgl. aber 14, 6.) ursprünglich wie Spr. a. a. O. שָׂכִיר, was LXX Jes. 28, 1. vgl. Jud. 6, 2. statt שִׁכּוֹר zu sehn wähnten. Auf keinen Fall aber wird V. 1. כימי קציר (vgl. BUXT. Tiber. p. 198.) zu schreiben sein. — Das Q'ri עֲלֵי vor dem Guttural wie 1 Kö. 20, 41. stammt von 8, 9. her, und ist bei manchen Zeugen auch hier K'tib.

m) Seinem Oberbegriffe wird der Einzelne ausdrücklich unterstellt. Ungefüges in der Vergleichung, sofern der Söldner selbst ein Mensch ist, sehen wir V. 2. bleiben, aber dadurch noch nicht beseitigt, dass man V. 2. mit dem 3. verbände. Auch sollten wie VV. 9. 10. auf den Menschen überhaupt zwei VV. kommen; und die „Nächte" wären, da der Knecht am Tage arbeitet, eine unpassende Wahl. Der Vfr nennt sie aber, um sofort V. 4. ihre Schlaflosigkeit auszusagen; und mit ihnen solidarisch ist der Mond, sind die Monate. Die Araber pflegen die Nächte statt der Tage zu zählen, und ihre Zeitrechnung تأريخ knüpft an יָרֵחַ *Mond* an. הנחלתי] Hophal wie 5, 23., weil er nicht freiwillig diesen Besitz antrat. Umgekehrt erben DIVAN HUDSEIL. p. 182, 15. die Unglücksfälle von einander den Menschen. מנו־לי] Während wie 6, 2. das Aktiv Plur. einfach für das Passiv stehn kann, dürfen hier als Subj. auch die himmlischen Mächte gedacht werden (Dan. 4, 28. Luc. 12, 20.). — Vgl. Dan. 1, 5., מְנָת und über מְנַמְּנָה Ps. 68, 24. m. Comm.

n) Der Sprecher knüpft an 3 b. an, um das Schmerzgefühl seiner Seele zu kennzeichnen, das mit seinem physischen Zustande (V. 5.) zusammenhängt. Von vorne herein ist formulirt wie 21, 6. (dgg. 9, 27.). Er sehnt sich darnach wieder aufzustehn (vgl. 5 Mos. 28, 67.), ahnend, er werde den Schlaf lange nicht finden und dann unruhig schlafen (V. 14.). ומדד ערב] *Et nox immensa videtur* (OVID. Trist. IV, 3, 25.) dem Wachenden. מדד ist Steigerungsform intrans. Sinnes wie z. B. פִּחַד; in נדדים scheint Anklang des Lautes an מדד beabsichtigt.

o) S. zu 19, 26. und vgl. 10, 11. — Der Schorf, welcher den Körper eines solchen Kranken überzieht, wird wegen seiner Erdfarbe und Rissigkeit als Scholle des Erdreichs bezeichnet. גיש *gleba* ist das Wort

6. Meine Tage gleiten schneller als das Weberschiffchen
und schwinden dahin hoffnungslos.
7. Bedenke, dass mein Leben ein Hauch ist;
nicht von Neuem wird mein Auge Glück sehn.
8. Nicht wird das Auge dessen mich schauen, der mich sieht;
deine Augen blicken feindlich, und ich bin nicht mehr. *p*)
9. Hinschwindet die Wolke und vergeht:
also wer hinabsteigt zur Unterwelt, — er kommt nicht mehr herauf.
10. Er kehrt nicht mehr zurück zu seinem Hause,
und nicht erkennet fürder ihn sein Ort. *q*)

جيش *globus* (militum), gleichwie חֲמוֹר Richt. 15, 16. d. i. خُمار sich zu חֹמֶר *Lehm* stellt; die Form גוּשׁ des Q'ri kommt in der Mischna vor (Thĕhor. 3, 2.). — רגע, arab. *zurückkehren*, äth. *gerinnen* von der Milch, besagt eines Dinges Bewegung auf sich selbst hin, hier das Vernarben; וימאס, den Gegensatz aussprechend, steht für וַיִּמַּס (s. Ps. 58, 8. und das Umgekehrte in נְמִס 1 Sam. 15, 9.): also *coit et rescinditur* (vgl. HORAT. Epp. I, 3, 32.).

p) Mit V. 6. beginnt der 2. Absatz der Gruppe. „Der Art, unter solch mörderischen Händen der Krankheit geht mein Leben rasch dem gewissen Ende entgegen." ארג ist das armen. arag *schnell*, wovon ἅρακος tusk. *Habicht*, der schnellste Vogel (Iliad. 15, 237.). An ויכלו schliesst sich V. 7a. an, und אפס תקוה seinerseits wird im 2. Gl. entwickelt, durch welches V. 8a. angebahnt erscheint. ראי] Eig.: *meines Sehers* d. i. dessen, der mich bisher sah; das Suff. ist Gen. des Objektes. — Die Wahrscheinlichkeit und sonstiger Sprachgebrauch sind dafür, dass in b. gleichwie mit זכר V. 7. Gott angeredet werde, so dass wir dann: *deine Augen sind wider mich*, zu verstehn haben (vgl. Ps. 34, 17. mit V. 19. hier und 16, 9b.). Erwägt man übr. die Gedehntheit der Rede, dreimaliges עין hinter einander, so scheint es: der Dichter, welcher zwei VV. für den Menschen überhaupt aufspart, wollte die Fünfzahl der VV. zum Behuf der Symmetrie mit V. 1—5. erzwingen.

q) Nachweis für איננו V. 8b. — Zur Vergleichung mit der Wolke s. Hos. 13, 3.; V. 10b. wird Ps. 103, 16. herübergenommen. — Sein Wohnort würde ihn erkennen, wenn er wieder heimkäme. מקומו ist jedoch nicht einfach soviel wie אַנְשֵׁי־מקומו, sondern der Eindruck, den ich von den Dingen empfange, wird als in ihnen haftend betrachtet. Er reflektirt sich dergestalt, indem, wer z. B. von einem „blinden Passagier" spricht oder „gegen eine Sache gleichgültig" zu sein behauptet, von der Identität des Idealen mit dem Realen eine dunkle Ahnung hat.

11. So mag auch ich nicht hemmen meinen Mund,
will reden in meines Geistes Klemme,
will jammern in meiner Seele Leid. *r*)
12. Bin ich ein Meer, ein Seeungethüm,
dass du mir Wache setzest? *s*)
13. Wenn ich sage: mein Bette soll mich trösten,
meinen Jammer tragen helfen soll mein Lager:
14. so ängstigest du mich durch Träume,
und mit Gesichten schreckest du mich, *t*)

---

r) Aus dem Gesagten folgt die Nutzlosigkeit alles stillen Duldens. Es ist aber die zweite Gruppe so belangreichen Inhaltes; sie fällt so schwer ins Gewicht, dass sie wohl eine besondere Einleitung verdient (vgl. z. B. Jes. 28, 23.). — גם, zu אני gehörig, parallelisirt nur das Subj., nicht das von ihm auszusagende Thun (1 Mos. 20, 6. 32, 19.). צר רוחי] scheint treffendere Wortwahl als צָרַת נַפְשׁוֹ 1 Mos. 42, 21. צר ist die Beklemmung des Hülf- und Hoffnungslosen; aber Rettung, die Zukunft in Aussicht nehmen mag eher רוח, als die נפש. — Die Wurzel שיח *sich ergehen* (1 Mos. 24, 63.), auch im Gespräche, denkend, und (arab.) *hinfliessen* vom Wasser, erläutert sich uns weiter durch سحّ *ausgiessen, vergiessen.* שיח wird Ps. 102, 1. ausgeschüttet, und man erkläre אשיחה nach 3, 24 b.; aber nicht Thränen, sondern Klagetöne will er ergiessen, *largos effundere fletus.*

s) V. 12 ff. folgen die Worte, welche er reden will. — Erste Instanz, die er gegen Gottes Verfahren erhebt: ich bin ja nicht gefährlich. — Der Hebräer braucht Wassergefahr als Bild für jegliche, aber auch Andern sind *fluctus saevissima rerum naturae pars* (PLIN. H. N. 36, 1.); Wache indess wird dem Meere nicht gesetzt, sondern nur Schranke (38, 9. 10. Jer. 5, 22.). Da der Vfr unmittelbar zu תנין fortschreitet, so liegt es nahe, mit HRZL und DEL. an das besondere Meer, den Nilstrom (s. zu 14, 11.) zu denken, welcher zur Zeit seines Anschwellens, damit im richtigen Augenblick die Schleussen geöffnet würden, in Hut genommen ward. — Es hielten so z. B. die Perser einen Nilarm ἐν φυλακῇσι μεγάλῃσι HER. 2, 99., und mit der *fluminis custodia* wurden späterhin die Juden betraut (JOSEPH. g. Ap. 2, 5 am Schl.). Ein besonderes תנין jedoch, etwa das Crokodil, wie HRZL und DEL. noch weiter meinen, liegt nicht im Wurfe, sondern das Meer ist selbst ein *monstrum* (Aeneid. 5, 849. Iliad. 16, 34.), das κῆτος der Andromeda.

t) Dass Gott dem Hiob Wache setzt (vgl. 13, 27.), will nicht unmittelbar einleuchten; und es wird, wieso diess? V. 14. beigebracht. ישא ב] Eig.: *soll tragen an* — d. i. einen Theil von — (vgl. 21, 25. 39. 17., vorab 4 Mos. 11, 17.). Betreffend den Wechsel von ב und מן s. zu 4, 13. — Wächter, ihn immerfort neckende, sind die Träume und Blend-

15. dass mir nach Erdrosselung Gelüste kommt,
nach Tod von dem Bande meines Halses.
16. Ich verschmäh' es, nicht ewig werd' ich ja leben;
lass' ab von mir, denn ein Hauch sind meine Tage! *u*)

---

werke, welche seinen Schlaf beunruhigen; zur Sache vgl. PLUT. de virtute et vitio c. 2. F:

ὅταν δὲ νυστάζοντα μ' ἡ λύπη λάβῃ,
ἀπόλλυμ' ὑπὸ τῶν ἐνυπνίων.

u) Die Aussage des 14. V. wird mit Angabe der Wirkung auf Hiobs Gemüth vollendet. Kraft der Gegensätzlichkeit der beiden Wurzeln muss בחר hier Handlung des Selben sein wie מאס, also nicht: *und du wählst* ff., sondern Subj. ist נפשי (vgl. LXX 30, 24.). Der Gedanke, dass Gott ihn erwürgen wolle, würde auch zur Verdeutlichung des Wache Setzens nichts beitragen, sollte aber, weil das Thun des gleichen Subj. wäre wie in V. 14.; mit b. und V. 16. harmonirt er vollends nicht. מחנק] Objekt und zugleich als Stat. constr. punktirt wegen enger Verbindung (vgl. 36, 16. Jes. 10, 6. — Ps. 74, 19. 58, 5. Am. 6, 2.), sofern das Subj., dessen eigentlicher Platz vor מחנק wäre, schnell herbeigeholt wird. מעצמותי] Man erwartet billig die Kategorie: (den Tod) von eigener Hand, aber nicht *von meinen Knochen*, sofern diese (nemlich die Knochen der Finger!) die weichen Theile des Halses zudrücken würden. Vielmehr, gleichwie עצומים Ps. 10, 10. auf عِصَام, عِصَاب *vinculum* zurückgeht, so greifen wir hier auf عُصْمَة, das durch قِلَادَة erklärt wird: *Band, Binde, Kette um den Hals,* und denken übr. eher an einen *μανιάκης* als an *στρεπτός*. Solches רָבִיד trägt er nicht als vornehmer Mann (1 Mos. 41, 42.), sondern weiblichen Schmuck (Ez. 16, 11.) wie den נֶזֶם (C. 42, 11.) als Araber (Richt. 8, 24., s. zu Spr. 30, 14.). Er möchte sich also mit dem Prachtbande, welches er sonst um den Hals trägt, erdrosseln, ähnlich wie Mithridats Monime mit dem Diadem. — Die Formierung im Plur. richtet sich wie עֲנָקוֹת nach צַוָּארִים (Richt. 8, 26.). Gew. fasst man מן comparativ: *lieber*, *als mein Gebein* (als *dieses* Gerippe). Allein das ist kein Gegenstand seiner Wahl; מֵחַיִּים (Jer. 8, 3.) wäre zulässig. Fällt aber diese Erkl. weg, so bedeutet בחר auch nicht ein bloss theoretisches *gut* oder *besser finden, vorziehen* (1 Mos. 6, 2.), so dass Selbstmord gar nicht in Rede stände. מאסתי] Da er doch am Leben blieb, so hat er sich selbst den Tod zu geben verschmäht. Falsch die meisten Ausll.: *ich will nicht* oder *möchte nicht ewig leben.* Dass der hoffnungslos Kranke das nicht wollen kann, versteht sich von selber; allein es hat damit auch, wie er wohl weiss (V. 6.), keine Gefahr, und im Falle solcher würde er sich gerade erdrosseln. Vielmehr schlägt er sich dergleichen Gedanken aus dem Sinne, weil ihm ohne sein

17. **Was ist der Mensch, dass du ihn gross achtest,**
und dass du auf ihn richtest deinen Sinn?
18. **dass du ihn heimsuchst jeden Morgen,**
jeden Augenblick ihn prüfest?
19. **Ja, warum willst du nicht von mir wegblicken,**
mich nicht loslassen, bis ich meinen Speichel verschluckt? *v*)

---

eigenes Dazuthun der Tod ohnehin sicher ist. Und wie er selbst soll auch Gott aus dem gleichen Grunde von ihm ablassen, weil sein Leben flüchtig: weil er bald sterben, d. h. Gotte verfallen wird (vgl. 10, 7b.).

v) Zweiter Beweisgrund dafür, dass das Verfahren mit Hiob ein unstatthaftes: „ein Sterblicher ist überhaupt ein zu geringer Gegenstand für deine feindselige Aufmerksamkeit.“ — Durch den letzten Satz von V. 16. wird der 17. ff. angebahnt, welcher die Worte Ps. 8, 5. zu parodiren scheint. Zu V. 18. vgl. Ps. 17, 3. Im 19. würde auch לא תרפני noch von כמה abhängen und so vermeintlich der Sinn herauskommen: „wie lange willst du mich nicht während eines Augenblickes loslassen?“ Aber es ist lästig, dass an einer positiven Handlung (*während ich verschlucke* ff.) eine sprachlich negative gemessen werden soll (s. dgg. Ps. 79, 5. 13, 2.). V. 18. werden mit distributivem לְ einzelne Akte unterschieden, also auch Zwischenräume gesetzt; V. 19. tritt an deren Stelle ein ununterbrochenes Thun oder Nichtthun, ohne dass eine Modifikation, eine Steigerung angezeigt würde. Nun bedeutet aber كَمْ niemals und כמה auch Ps. 35, 17. nicht *wie lange?* LXX und *Vulg.* übersetzen daselbst: πότε ἐπόψῃ, *quando respicies*, so dass die Präpos. in zeitlichem Sinn (vgl. כעת) stehe, כמה eig. *circa quod* (*tempus*) besage; und in der That heisst ראה nirgends unthätig *zusehn.* — Schreibe hier כִּי מה (1 Sam. 29, 8. 2 Kö. 8, 13. 1 Kö. 11, 22.). *Was* will sagen *warum* wie V. 21., כי וגו *ja* bestätigt, sofern die Aussage über den Menschen VV. 17. 18. hier mit dem Falle Hiobs belegt wird, und steigert zugleich das „immer wieder“ (V. 18.) zum „ohn' Unterlass beständig“. Vielleicht stand statt כ (in כעכס) כי auch Spr. 7, 22., und der umgekehrte Fall ist 1 Sam. 9, 12. (s. auch zu Ps. 69, 7.) eingetreten; למה dgg. konnte nicht leicht verderben, und durch ומה würde coordinirt, was sich unter- und überordnet. עד בלעי רקי] So lange Zeit, als ich brauche, um u. s. w. Man sagt أَبْلِعْنى ريقى (HARIRI p. 142. Kâmil p. 184.), بَلِّعْنى ريقى im Sinne von أَمْهِلْنى ساعة, wie CAZWINI, Kosm. II, 140, 1 v. U. daneben steht: *lass mich einen Augenblick* (in Ruhe)! und gegentheilig auch: *so lang mein Speichel meine Zunge netzt* (Hamâs. p. 192, 8.).

20. Hab' ich gesündigt: was kann ich dir thun, du Menschenhüter?
Wesshalb hast du mich zur Zielscheibe dir gesetzt,
so dass ich mir selber zur Last bin? *w*)
21. Und warum hebst du meine Schuld nicht auf,
und lässest mein Vergehn vorüber sein?
denn in den Staub leg' ich mich bereits;
und wirst du mich suchen, bin ich nicht mehr da. *x*)

Cap. VIII, 1—22.

Bildad.

V. 1. Bildad von Schuah hob an und sprach:
2. Wie lang willst du dergleichen reden,
werden heftiger Sturm sein deines Mundes Worte?

---

w) Dritter Beweisgrund: „wenn ich deinen Zorn auch verdiente, so ist es für dich zwecklos, ihn an mir auszulassen". חטאתי] Gesetzt den Fall, nicht zugegeben. „Was kann der Gefangene dem Gefangenwärter (13, 27.) Böses anthun?" Es wird hier aber generalisirt: Gott hat die Menschen alle unter seinem Verschluss (vgl. 37, 7. Pred. 9, 12.). למה] Gegen die Masora bieten manche Zeugen לְמָּה; allein ל darf nicht durch Einlaufen in מ mittelst Dagesch mit מה verquickt werden, sondern soll des vorhergehenden מה halber sich reinlich abheben (s. zu Ps. 42, 10.). — Eig.: *so dass ich* in meinem Zustande *mir*, der ihn fühlt, *zur Last geworden bin.* Lediglich Angriffspunkt für einen Andern zu sein, z. B. als Zielscheibe eines Schützen (6, 4.) zu dienen, hält Niemand geruhig aus. — עלי ist nach Meinung der Juden (s. IBN E. und LEVI B. G. z. d. St.) ein Tiqqun Sopherim für ursprüngliches עָלֶיךָ; und da wirklich LXX ἐπὶ σοὶ φορτίον bieten, so mag in ihrer Handschrift der Fehler עליך gestanden haben. Das Richtige haben *Vulg.* und *Targ.*, der *Syr.* nach 2 Sam. 15, 33.: *und bist* עלי *geworden eine Last.*

x) Vierte Instanz: „Und warum nicht aufhören, da es doch Gnade walten zu lassen die höchste Zeit ist?" — Zu den Formeln in a. vgl. 1 Sam. 15, 25. und 2 Sam. 24, 10. — „Denn schon bin ich im Begriffe, mich zu den Todten niederzulegen" (als einer von ihnen); vgl. 21, 26. 17, 16., עֲפַר־מָוֶת Ps. 22, 16. — Zu b. vgl. Jer. 50, 20.

Hinter C. 6, 28. 29. lässt Bildad es nunmehr gelten, Hiob möge unschuldig sein; und so werde ihm, da Gott das Recht nicht beugt, voller Ersatz werden. Anstatt wie Eliphaz auf ein Gotteswort beruft er sich

3. Wird Gott beugen das Recht?
wird der Allmächtige beugen die Gerechtigkeit? *y*)
4. Wenn deine Kinder an ihm gesündigt haben,
so liess er sie fahren in die Hand ihrer Missethat.
5. Wenn du dich umsehn wirst nach Gott,
und zum Allmächtigen flehen wirst;
6. wenn du rein und redlich bist:
da wird er über dich wachen
und Frieden schaffen deiner schuldlosen Hütte. *z*)

---

auf überlieferte Weisheit des Alterthums, welche besage, dass das Glück des Gottlosen rasch verwelkt, derselbe spurlos hinweggetilgt wird. Wenn aber also Gott den Frevlern nicht hilft, so muss er es wohl mit den Guten halten; und demgemäss steht dem Hiob noch eine glänzende Zukunft in Aussicht.

Das Cap. zerfällt in drei Absätze, sein Stoff gruppirt sich zu 6, dann nach 3 einleitenden zu 3 + 6 VV., und 3 machen den Schluss. In der ersten Gruppe V. 2—7. ordnen sich je 3 VV. zu einander, wogegen die sechs VV. 14—19. in 2 und 4 eingetheilt sind.

y) Das Wort zu ergreifen veranlasst den Bildad von Hiobs langer Rede der letzte Abschnitt C. 7, 12 ff.: die gegen Gott erhobene Beschuldigung der Ungerechtigkeit. Auf die den drei Freunden ertheilte Rüge 6, 15 ff. erwiedert er nichts; ja V. 6. nimmt er als möglich den Fall an, dass sie auf Hiob falschen Verdacht geworfen, und VV. 21. 22. schweigt er von der V. 6. aufgestellten Bedingung, lässt sie folglich als erfüllt gelten. — Ohne den Zusatz כביר würde רוח (15, 13.) Bild für Leeres, Nichtiges, und der Satz als adversativer zu denken sein. — V. 3. geht der Redner von einem Satze aus, der ihm unumstösslich gewiss ist, um in Form der Frage ihn dem Hiob an das Herz zu legen. Ihre Wiederholung im identischen Parall. macht sie noch eindringlicher.

z) Unheil trifft einmal die Sünder, strafend als Vergeltung; dann aber auch Fromme, und diese lässt Gott nicht verderben. *Wenn — gesündigt haben*] Die Thatsache kann, da ihre Folge vorliegt, nicht bestritten werden; aber mit feiner Schonung wendet B. ihren Ausdruck hypothetisch. Er sagt auch nicht umgekehrt: da sie gestraft wurden, so haben sie zweifelsohne gesündigt; denn das, wovon er im voraus überzeugt ist, will er jetzt nicht lehren, sondern: deine Kinder — die sind fertig; du aber lebst, dir kann noch geholfen werden. וישלחם] Gott war dabei wie unbetheiligt: er hat nicht nach eigenem Ermessen Beleidigung seiner gerächt, sondern dieselben den Folgen ihrer Sünde preisgegeben, welche mit Naturnothwendigkeit (vgl. 12b.) ihren Thäter erhascht. In der Willensfreiheit (Sir. 15, 14.) liegt die Möglichkeit des Sündigens (Ps. 81, 13.) und so des Büssens (Sir. 4, 19.). — Hiobs Unglück vollends ist, wofern er kein Sünder, bloss ein nicht nothwendiges Ge-

7. Es wird deine frühere Zeit eine Kleinigkeit sein,
und deine Zukunft in die Höhe kommen gar sehr. *a*)
8. Denn befrage nur ein früheres Geschlecht,
und achte auf die Forschung ihrer Väter. *b*)

---

schehniss, nicht eine Verfügung des gerechten (V. 3.) Gottes; die Rückkehr des Heiles aber hängt von zwei Bedingungen ab: er muss um Gnade ansuchen, und auch ihrer würdig sein. V. 5. wird von B. in seiner Weise C. 5, 8. wiederholt. Zu V. 6b. vgl. C. 6, 3. und 5 Mos. 32, 11., wo das Activ vollends transitiv geworden ist. In c. könnte שלם, da Bildads Rede auch sonst syrische Färbung trägt, *wiederherstellen* bedeuten, und gewöhnlich wird so erklärt: ἀποκαταστήσει der LXX hier drückt Matth. 17, 11. der *Syr.* mit ܢܦܢܐ aus. Allein nach dem Wache halten, einer dauernden Handlung, sollte diese Kategorie nicht so hinterdrein kommen. Richtiger also *Vulg.*: *et pacatum reddet.* Er wird bewirken, dass seine Behausung שלום sei (vgl. 5, 24. Jes. 32, 18.). נוַת צדקך] Eig.: *deine Hütte der Unschuld*, צֶדֶק יָלִין בָּהּ (Jes. 1, 21.).

a) Billiger Weise muss Hiob für seine Katastrophe auch entschädigt, also sein früheres Glück nicht nur wiederhergestellt, sondern noch überboten werden. UMBR. will ראשית vom Anfange des neuen Glückszustandes verstehn; und allerdings in modern-europäischen Verhältnissen fängt Einer klein wieder an und arbeitet sich allmählig von neuem in die Höhe. Allein die Kleinigkeit des Anfangs zu betonen hat keinen Zweck, und innerhalb der wirklichen אחרית (*Folgezeit*) nochmals eine אחרית und ראשית zu unterscheiden ist gesucht. Dieser neue Anfang wäre auch selbst eine אחרית gegenüber dem früheren Glücke; und unpassend würde statt auf den Verfolg der Zeit auf den Endpunkt abgehoben. Das richtige Verständniss wird durch C. 42, 12. bestätigt; und so ist auch die Meinung des algierischen Spruches الله يجعل آخرنا خير من اوّلنا. והיה] *Und es wird sein* dannzumal, oder von diesem späteren Standpunkte aus: *wird gewesen sein.* ישגה] Da היה seine eigene Syntax befolgt, so ist 1 Mos. 15, 17. nicht zur Erklärung beizuziehn, sondern תשגה schien hinter תך— misslautend (vgl. C. 36, 18. und dgg. תיגענו statt ייגענו Pred. 10, 15.).

b) Bildad heisst ihn Verstorbene um Belehrung angehn, sofern sie in ihren überlieferten Denksprüchen noch fortleben, welchen nachzufragen ist. — Nicht אבותינו, die ja noch leben könnten; vgl. vielmehr Sir. 8, 9. Billig wird vom „frühern Geschlechte" nicht der Gegenwart näher gerückt, sondern noch weiter zurückgegangen. Der Sprecher meint: irgend ein früheres Geschlecht in der Reihe, nicht das letzt verwichene, indem kein so schneller Uebergang zu viel kürzerem Leben denkbar ist. — רישון ist syr. Orthographie (vgl. zu 15, 7.) — Vgl. 5 Mos. 4, 32.

9. Denn von gestern sind wir und wissen nichts,
denn ein Schatten sind unsere Tage auf Erden.
10. O sie werden dich belehren, dir es sagen,
und aus ihrem Verstand hervorholen Worte: *c*)
11. Schiesst Schilf in die Höhe da, wo kein Sumpf?
wächst Rohr gross ohne Wasser? *d*)

---

c) Weisheit will erlebt sein, ist eine Frucht der Erfahrung, eignet dem Greisenalter C. 12, 12. Also gilt *wir* V. 9. nicht den Menschen überhaupt, sondern vom jetzigen Geschlechte im Gegensatze zu früheren; wo nicht, so würde H. besser die Jetztlebenden fragen, welche zu dem hinzu, was sie selber vor sich gebracht, auch die Wissensschätze des Alterthums geerbt haben. Bildad spricht hier, als wäre er ein Zeitgenosse des Vfs; aber wenn der 130jährige Jakob 1 Mos. 47, 9. meint, sein kurzes Leben erreiche nicht die Höhe des Alters seiner Väter, so zeigt sich ja in der zweiten Genealogie schon bei Peleg 1 Mos. 11, 19. ein gewaltiger Unterschied gegen die Lebensjahre der Vorgänger. — Die Folge ולא נדע steht zwischen ihren zwei Gründen in der Mitte: wir leben noch nicht lange und werden nicht lange mehr leben (vgl. 20, 5.), so dass Viel zu lernen unsere Zeit nicht ausreicht. תמול] Subst. statt des nicht gebildeten Adjektivs; LXX und *Vulg.*: χθιζοί, *hesterni.* — Zu b. vgl. 1 Chron. 29, 15. Es ist der sich verlängernde, fliehende (HohL. 2, 17.) Schatten gemeint. Wenn das flüchtige Leben am längsten ist, schwindet es plötzlich. עלי־ארץ gehört zu ימינו, nicht zu צל (vgl. 7, 1.). מלבם] Indem diese Worte im Herzen, dem Sitze des Bewusstseins und des Verstandes, wurzeln (s. dgg. zu C. 11, 2.).

d) V. 11—13. die Lehre selbst, welche von den alten Weisen Aegyptens, nicht von Saracenen also zu formuliren stand (s. Jes. 19, 11. 1 Kö. 5, 10.). Das Lehrhafte liegt in VV. 12. 13., und ist nicht die eine Verneinung enthaltende Frage; denn letztere setzt keineswegs voraus, es könne Jemand meinen, dass Schilf u. dgl. ohne Wasser wachse. Also aber hat die Frage etwas Polterndes, gleichsam: Nun, du weisst doch: da das Nilgras, nicht wahr? u. s. w. Es wächst auf unter den günstigsten Bedingungen, so dass man ihm Gedeihn und lange Dauer versprechen sollte; aber die בצה des Nilwassers versiegt, und das Schilf verdorrt: so der Glückspilz von Frevler. Es wachsen am Nil zwei Arten Rohr, welche HASSELQUIST S. 117. beschreibt: 1. Der Papyrus von doppelter Mannesgrösse (vgl. PLIN. H. N. 13, 22.), unser גמא: beide Namen sind gleichbedeutend (s. Sprache und Sprachen Assyriens S. 20.). 2. ein Rohr von zwei oder drei Fuss Länge, voller Schösslinge und stachlichter sehr scharfer Blätter, ägypt. *Sari* (PLIN. H. N. 13, 45.). Wenn nun JACUT (IV, 368.) סוף durch البَرْدِىّ d. i. *Papyrus* (z. B. ABDOLL. p. 115.) erklärt, als käme das Wort von *saufen* (vgl. גמא und *pâ* skr.): so übrigt für den Sari als

12. Noch steht's in seinem Grün, man kann's nicht abreissen;
und vor allem Gras verdorret es.
13. Also die Pfade aller Gottvergessnen,
und die Hoffnung des Ruchlosen wird zu nichte. *e*)
14. Dessen Stütze entzwei ist,
und ein Haus der Spinne seine Zuversicht.
15. Lehnt er sich an sein Haus, so bleibt es nicht stehn;
hält er sich daran fest, so bleibt es nicht aufrecht. *f*)

---

hebr. Name קָנֶה (Jes. 19, 6. vgl. 36, 6.), *calamus* (PLIN. 5, 8.); das ägyptische אחו (EBERS, Aegypten I, 338.) ist umfassenderen Begriffes (s. GESEN. Thes. s. v.). ישגא] Syr. Orthographie einer syr. Wurzel statt ישגה V. 7. בלי (s. zu 33, 9.) klingt an בלא an.

e) Nemlich längere Zeit (vgl. עוד 1 Mos. 46, 29.) verharrt es so in seinem saftigen Grün. Sir 40, 16. heisst es vom Ἄχει: πρὸ παντὸς χόρτȣ ἐκτιλήσεται d. i. יִנָּתֵשׁ; hier dgg. ist vorzugsweise גמא Subjekt. — Zu V. 13. vgl. 18, 21. 20, 29. Ps. 49, 14. Spr. 1, 19. — Spr. 10, 28. weist statt חנף hier vielmehr רשעים auf, während שכחי אל den Begriff רשע entfaltet (zu Ps. 1, 1.); aber nemlich ein חנף zu sein scheint Hiob (s. zu 13, 16.): חָנֵף ist *der Heuchler*, مُنافِق, welchem der Glaube mangelt, חנפה *Heuchelei* (BUXT. floril. p. 6.). So die Ueberlieferung zumal bei LXX (34, 30. 36, 13. vgl. Ps. 53, 6.). חֲנֻפָּה dgg. Jer. 23, 15. (μολυσμὸς) und die Formen des Zeitwortes (s. LXX Jer. 23, 11. 3, 1. 2. und vgl. 3 Mos. 18, 27. mit Jer. 3, 1., 4 Mos. 35, 34. 33. mit Jer. 3, 2.) kommen von خنو = فحش (vgl. طرو und طارِف, صون und צפן). Verwandt mit diesem חנף ist כאף, und טנף lautet die Wurzel aramäisch.

f) Vers 14. gehört wohl nicht mehr zur Rede der Alten, sondern von da an commentirt Bildad weiter, von vorn, da die Rede ihr Verlauf befeuert, in einem Interjektionalsatze (s. zu 5, 5.), der sich an חנף anknüpft. קטף V. 12. zieht die Wurzel קוט nach sich, welcher قطّ *queer durchschneiden* ebenso entspricht wie حلّ jenem חול 2 Sam. 3, 29. (s. zu אשיחה 7, 11.). Der Aussprache יָקוּט *er zerschneidet* — er selbst? oder Gott? — ist die fast durchgängige intransitive vorzuziehn. In Hamâs. p. 97. comm. lesen wir قَوِّض خيامك *brich deine Zelte ab!* allein כסל ist nicht *Zelt*, nicht einmal *Zeltstange*, عَمود (Kâmil p. 645. JACUT I, 839.), sondern mag höchstens kraft der Fortsetzung die Idee einer solchen dem Vfr. zugeführt haben. — Seit Sur. 29, 40. ist: „schwä-

16. Vom Safte strotzt er Angesichts der Sonne,
und über seinen Hag geht sein Gezweig hinaus;
17. um Geröll verflechten sich seine Wurzeln,
die Schicht der Steine durchbohret er. *g*)

---

cher, als das Haus der Spinne“, arabisches Sprichwort (z. B. HARIR. p. 148. s. zu 27, 18.). — Die erste H. des 15. V. steht unter dem Einflusse von 14a.; in der zweiten wirkt 14b. nach: die Spinne hält sich auf diese Art am Faden fest, ängstlich auf- und ablaufend.

g) Das Bild aus dem Pflanzenreiche würde sich passend an V. 11—13. anschliessen, die natürliche Fortsetzung wird von der Spinne durchkreuzt. Nemlich hinter der Lehre des Alterthums und eigener Zuthat greift B. nunmehr auf die Rede des Eliphaz zurück und entwickelt die Kategorie אויל משריש C. 5, 3. Es konnte scheinen, als gelte der 5. Vers daselbst dem Baume, nicht seinem Substrat; קציר liess sich von der Baumfrucht missverstehn, und die Dornhecke gibt den Garten hier an die Hand. לפני שמש] In der Gluth der Sonne, meint HRZL, wo andere Pflanzen verdorren. Allein diese Meinung wird C. 15, 30. Jer. 17, 8. auf ganz andern Ausdruck gebracht. Dgg. soll auch nicht, dass die Sonne sein Wachsthum begünstige (SCHULTENS), angedeutet werden; nur kann in missliebigem Sinne dieselbe nicht erwähnt sein (vgl. Jes. 30, 26. Ps. 72, 17. Pred. 1, 9. 14. 4, 15.). Er sprosst nicht im Verborgenen (Jes. 45, 19.), so dass Niemand davon wüsste, sondern im Lichte des hellen Tages, prangend vor den Augen aller Welt (vgl. 2 Sam. 12, 11. 12.), לפני ש׳, wie Ismael 1 Mos. 17, 18. leben soll לפני יהוה. *sein Gezweig*] יונקת steht collektiv wie יושבת für יֹשְׁבִים. — Zu b. vgl. 1 Mos. 49, 22. Nach dieser Parallele aber und auch wegen der Wortwahl יצא verstehe man גַּנָּה nicht vom Garten selbst (HohL. 6, 11.), dem umfriedigten Orte, sondern (vgl. עִיר, חָצֵר, גְּבוּל) von dessen Umfriedigung, dem ἕρκος oder περίφραγμα (JOSEPH. Jüd. Kr. V, 3, 2.). יחזה] *Er* (*sie*) *schaut* begriffe sich von einer Distel oder dgl., deren Kopf, die Blume, stolz auf seine Unterlage herabblickt. Mit BÖTTCHER (Proben ff. S. 210. N.), EW. DILLM. denken wir vielmehr an حَزَّ *durchbohren*, wovon חזיז C. 28, 26. In Bildads Rede dürfte dann die syr. Form בית für בין *zwischen* (Spr. 8, 2. Ez. 41, 9.) nicht befremden, und so erklären nach ἐν μέσῳ der LXX BÖTTCHER ff. Indess, abgesehn davon, dass حَزَّ transitiv ist, zwischen Steinen, die hinreichend auseinander liegen können, durchzubohren wäre nichts Grosses, dgg. wohl, wenn sie geschichtet sind, ein δόμος λίθε (HER. 2, 127. 1, 179.) oder λίθων bilden. Nunmehr lese man aber auch יְחַזֶּה (vgl. zu 20, 10.). Uebergang der Wurzel des Qal, חזז in חָזָה ist unbewiesen und, da im Gegensatz zum Falle תרנה 39, 23. חזה *schauen* den Platz schon besetzt hält, unwahrscheinlich. In

18. Wenn man ihn wegtilgt von seinem Orte,
verläugnet ihn der: „ich habe dich nicht gesehn“.
19. Sieh', solches ist die Freude seines Weges;
und aus dem Staube sprossen Andere auf. *h*)
20. Siehe, Gott verwirft den Redlichen nicht,
wie er die Hand nicht erfasst der Missethäter. *i*)
21. Wieder wird er mit Lachen deinen Mund füllen,
und deine Lippen mit Jubelruf.
22. Deine Hasser werden sich in Scham hüllen,
und der Frevler Zelt wird nicht mehr sein. *k*)

Rede steht der wilde Feigenbaum, welcher JUVEN. 10, 145. Steinblöcke zerreisst. Wurzelnd in steinigem Boden (17a.), ist er unfruchtbar, und bildet ebendesshalb hier den חָנֵף ab, Luc. 13, 6—9. Mtth. 21, 19. das Judenthum, gleichwie der wilde Oelbaum Röm. 11, 17. die Heidenwelt.

h) Das unbestimmte Subj. in יבלענו würde, wofern das Suffix auf das Substrat des Bildes, nicht auf den Baum zurückgienge, Gott sein. — Vgl. 7, 10. Der Ort verläugnet ihn, indem da keine Spur an seine frühere Anwesenheit erinnert. — Vers 19. blickt auf V. 16—18. oder auch bis auf V. 14. zurück und schliesst diese Schilderung ab. — Nicht מְשׂוֹשׂ דֶּרֶךְ (vgl. Jer. 49, 25.), *sein froh' Geschick* (UMBR.), sondern die Freude, welche er an seinem Wandel, seinem Thun erlebt. Durch b. wird 18b. ergänzt: und Andere treten an seine Stelle; wenn er wiederkäme, fände er seinen Platz besetzt (Ps. 49, 11.). Wie das Eigenschaftswort Ps. 11, 7. Spr. 28, 1. Jes. 16, 4. wird אחר mit dem Plural verbunden (vgl. Jes. 48, 11. mit V. 14.). Das Bild vom Baume wirkt nach in der Wortwahl יצמחו, und diese gesellt sich die Bestimmung מעפר zu, weil nur von da aus ein Sprossen stattfindet.

i) Schlussfolgerung aus dem von V. 11. an erörterten Schicksale der Frevler. Vgl. Spr. 11, 31. — 10, 3. 3, 34. Ps. 37, 20. 31, 24.; die Cop. hier aber vor b. deute man nach 5, 7.: *wie* er nicht erfasst ff., nemlich hülfreich. Da das Unglück des Sünders aus der Sünde fliesst, so sagt B. nicht, Gott strafe die Sünder, sondern nur: er schütze sie nicht vor ihrer Strafe.

k) Anwendung auf Hiob: er steht den Guten zur Seite (21a.), also auch dir. עד] SCHLOTTM. meint: mit HOUBIGANT עֹד zu lesen ist ganz unnöthig. Allein durch עַד *während* wird der Satz dem 22. V. untergeordnet, mit Aufhören der Beiordnung schwindet aber auch die Gegensätzlichkeit, und so müsste in ruhiger Wortfolge ילבשו שנאיך בשת gesagt werden (s. zu 1, 18.). Der Gedanke des 21. V. hat ein Recht auf einen coordinirten Hauptsatz; und eher sollte Vers 22. sich unterordnen. Wo aber nicht, so würde das begrifflich Beigeordnete nicht also verschränkt werden. — Zu V. 21. vgl. Ps. 126, 2. Die Meinung ist nicht: wegen Unglückes, das die Hasser trifft (C. 31 29.). ימלה] Statt des

Cap. IX, 1 — X, 22.

Hiob.

V. 1. Hiob begann und sprach:

---

regelmässigen ימלא (vgl. 1, 21. — Ps. 60, 4.). — Zu 22a. vgl. Ps. 35, 26. 71, 13. — 2 Chron. 6, 41. Da Hiobs Hasser nicht ihn verfolgt und seine Katastrophe herbeigeführt haben, so steht בשה in subjektivem Sinne: sie werden sich schämen, weil sie zu früh und nun vergebens über sein Unglück sich gefreut haben. Das Wort bedeutet aber auch *Schande*, und so objektiv gewendet zieht es das zweite VGl. nach sich.

Bildad hat mit dem positiven göttlichen Wirken hinter dem Berge gehalten, als ob was geschieht nur Zulassung Gottes wäre; und dgg. betont Hiob jetzt C. 9, 24., dass aller Lauf der Dinge auf Rechnung Gottes kommt. So kann er, der ins Unglück gerathene Redliche (C. 9, 20. 21.), auch nicht zugeben, dass Gott es mit den Redlichen halte (C. 8, 20.); vielmehr verfolge er Fromme und Frevler ohne Unterschied C. 9, 22. So weit antwortet H. eigens dem Bildad. Aber die Rede C. 6. 7. ist zu Ende gediehen, ohne dass H. auf die Theorie des Eliphaz C. 4, 17. eingegangen wäre, ohne dass er der Ermahnung C. 5, 8. Folge gab; und da Bildad sich an El. anlehnt (C. 8, 5 f. 16 f. 21 f.), Letzterer ebenfalls abwiegelte: so greift der Redner auch auf C. 4. 5. zurück, so dass er seine vorige Rede C. 6. 7. selbst mit Wiederholungen einfach fortsetzt. Zumal C. 7. klingt in der 2. Hälfte hier nach (vgl. 9, 25. mit 7, 7., 9. 27. mit 7, 13., 10, 1. 2. mit 7, 11. 12., 10, 20. mit 7, 16. 21.). Hiob sieht ein, dass alles Streiten mit Gott vergeblich sein wird, er kann sich aber dabei nicht beruhigen. Gott lässt nicht mit sich rechten, steht Niemandem Rede C. 9, 2.; allein keineswegs folgert H. daraus mit Eliphaz, dass er sich demüthigen müsse, weil er sich eben unschuldig weiss. Der Gedankengang ist folgender:

Ein Mensch kann mit seinem Rechte nicht aufkommen gegen den Allmächtigen C. 9, 2—13., so auch ich nicht, welchen er misshandelt V. 14—20.; denn wie den Bösen so schlägt er auch den Guten — V. 24. Unnütz somit, dass ich ein Sterbender mich mit Geduld wappne, da er es nun einmal nicht leidet, dass ich als ein Gerechter erscheine. Gäbe er die Vertheidigung frei, so wollt' ich mich schon rechtfertigen — V. 35. Ich frage: warum werde ich so schnöde behandelt? Es kann Gotte diess doch kein Vergnügen machen; er kann nicht im Unklaren sein über meine Unschuld, und nicht pressirt, mich zu tödten (C. 10, 1—7.); auch widerspricht sein Thun dem früher von ihm mir erzeigten Wohlwollen — V. 12. Also bleibt keine andere Erklärung, als: er zog mich zu dem Ende gross, um mich streng zu halten und unglücklich zu machen —

2. Fürwahr! ich sehe ein, dass es so ist:
wie könnte auch Recht haben ein Mensch neben Gott? *l*)
3. Wenn er geruhete mit ihm zu streiten,
nicht würd' er ihm erwiedern Eins von tausend. *m*)

V. 17. Daher stürb' ich gerne, und möchte nur vorher noch einmal aufathmen — V. 22.

Dergestalt ergeben sich drei Abschnitte: ein erster von 12 und 11 VV., ein Mittelstück von ihrer 7 und 4, und C. 10, welches sich zu 12 und zweimal 5 VV. gliedert.

l) Wie von vorn herein die Rede sich anlässt, könnte sie unmittelbar hinter C. 5 folgen, aus welchem V. 9. im 10. hier wiederkehrt. Die Beziehung des demonstrativen כן ist nicht durch b., als wäre der Satz einfache Parataxis, schon gegeben, wohl aber liegt im 2. VGl. ein Fingerzeig für die Deutung. Der zu suchende Gedanke muss mit der Verneinung in der Frage zusammenhängen, und kann nur die Folge davon, dass Niemand neben Gott Recht habe, aussprechen, also was El. C. 4, 17 f. erörtert hat: der Mensch soll nicht gegen Gott sein Recht verfechten wollen. עם אל] *Neben Gott,* der mit seiner Machtvollkommenheit die ganze Rechtssphäre erfüllt, so dass der Mensch sein kleines Recht in einer Ecke gleichsam behaupten könnte. In Rede steht offenbar die äussere Gerechtigkeit (gegen 25, 4.). Mit מאל würde H. völlig auf des El. Seite herübertreten; dass der Mensch aber Recht haben könne gegen Gott, wird H., der solches Recht zu haben glaubt, nicht in Frage stellen. DEL.: *worin behielte Recht* ff.; aber *Recht behalten* heisst צדק genau genommen nicht, und מה ist nicht Akkus. des Maasses.

m) Es wird enger angeknüpft an 2a., כי כן: dass ein Mensch nicht mit Gott rechten solle; d e n n u. s. w. Zum Finit. im Hauptsatze ist trotz V. 16. 5, 1. (vgl. 33, 13.) der Mensch Subj., nicht Gott; denn die Voraussetzung, der Mensch wäre tausend Fragen oder Gründe vorzubringen im Stande, scheint zweckwidrig. Und wird, anstatt dass es hiesse: er gibt überhaupt keine Antwort (s. 33, 13.), als denkbar gesetzt, dass ein Theil der Fragen beantwortet werde, für den vorliegenden Fall jedoch diess in Abrede gestellt: so ist angedeutet, der Betreffende wisse nichts zu erwiedern; und in dieser Lage befindet sich VV. 14. 15. der Mensch Hiob. Wenn aber in b. der Mensch, so ist zu יחפץ nicht der Selbe (DEL. DILLM.), sondern Gott als Subj. zu denken; denn Antwort setzt Wort voraus, auf welches erwiedert werden möchte. Wie tausend Engel C. 33, 23., so stehn hier Gotte tausend Fragen zu Gebot; und vom Menschen wäre hier im Gegensatze zu 13, 3. חפץ eine unpassende Wortwahl: von ihm unter hartem Zwange wäre das Rechten nichts bloss Beliebiges. — ענה ist 40, 2. *beantworten,* aber der Akkus. daselbst ein Suffix; und mit Akkus. der Sache und der Person bedeutet ענה Mich. 6, 5. Jer. 23, 37. 1 Sam. 20, 10. *einem etwas antworten* (vgl. הֵשִׁיב אתו דבר).
Also hier: eine Antwort von tausend, die er geben sollte.

5*

4. An Verstand durchdringend und an Kraft gewaltig: —
wer hat ihm getrotzt und blieb heil? *n*)
5. Er rückt Berge hinweg unversehens,
die er umkehrt in seinem Zorn.
6. Er macht die Erde aufbeben von ihrer Stätte,
dass ihre Säulen erzitteren;
7. Er gebeut der Sonne, und sie strahlt nicht auf,
und den Sternen legt er Siegel vor. *o*)
8. Der den Himmel neigt er allein,
und wandelt auf den Höhen des Meers;
9. der den Bär schuf, den Orion, die Pleiaden,
und die Kammern des Südens;
10. der grosse Dinge schafft, dass sie unergründlich,
wunderbare bis zur Unzahl. *p*)

---

n) Nicht bloss verstummen würde er, sondern solche Störrigkeit müsste ihn verderben. — Die Nominative in a. werden durch das Suffix in אליו wiederaufgenommen; OLSH. möchte dgg. in denselben lieber Appos. zum Subj. sehn: *wer, wenn auch weise* u. s. w. Allein nicht der Mensch soll nach seinen Eigenschaften geschildert werden, sondern Gott; in den beiden Prädikaten liegt der Grund für b., und V. 5. ff. weist sie der Sprecher im Besondern nach. Auch werden sie durch C. 36, 5. und V. 19. hier (vgl. Jes. 40, 26.) eher Gotte geeignet, und Ergänzung von מי sollte nicht vorausgehn (5 Mos. 5, 23. 2 Mos. 24, 14. 1 Mos. 19, 13.). חכם לבב] Vgl. 2 Mos. 35, 25. — Vgl. 1 Sam. 26, 9.

o) Drei VV. leiteten den Abschnitt ein, drei (V. 11—13.) sind Ausleitung, in der Mitte rücken drei und drei enger zusammen. Die Participien könnte man als Appos. zu אליו gelten lassen; jedoch ist einen Satz so weit fortzuführen sonst nicht Sitte, und so sehe man hier vielmehr Interjektionalsatz (s. zu Ps. 19, 11.), wie auch V. 5 b. ein solcher ist (vgl. 8, 14.). — Vers 5. weist auf ein Erdbeben hin oder einen Bergsturz. Die Berge „merken's nicht", nemlich bis es ins Werk gesetzt wird, vorher (vgl. Jer. 50, 24. 14, 18.). In V. 6. sodann wird Wirkung des Donners geschildert (vgl. Jes. 13, 13. Nah. 1, 5. Ps. 29, 6.); und an diese schliesst sich, sofern beim Gewitter der Himmel bewölkt ist, die Aussage des 7. V. an, zuerst über den Taghimmel, in b. über den nächtlichen. אמר bedeutet hier wie im Arab. und z. B. 2 Sam. 1, 18. *befehlen;* und חרס, die Sonnenscheibe, steht als archaistisch hier in der Poesie. Die Sonne geht wohl auf: יצא, aber חָשַׁךְ, und ebenso diess die nächtlichen Gestirne (vgl. Jes. 13, 10.).

p) Auf drei Particc. mit dem Artikel folgen wieder drei ohne solchen. Die Anschauung des Gewitters wirkt noch fort in V. 8. נטה bedeutet hier nicht: *er spannt aus,* sondern er neigt ihn, biegt ihn ein (Ps. 18, 10.), wie man einen Baumast einbiegt, und steigt so herab (Nah. 1, 3.); das Meer ist der Himmelsocean (36, 30.). Ueber diesem Wolkenhimmel er-

11. Sieh', er geht an mir vorbei, und ich seh' es nicht,
er fährt vorüber, und nicht merk' ich ihn;
12. Sieh', er rafft hinweg: wer will ihm wehren?
wer zu ihm sagen: was machst du?
13. Gott thut nicht Einhalt seinem Zorn;
unter ihn ducken sich die Partisane Rahabs. *q*)

---

hebt sich V. 9. jener der Sterne (V. 7.), dieselben jetzt nicht verdunkelt; עשה und die Erwähnung mächtiger Gestirne ist Vorstufe für עשה גדלות וגו V. 10., mit welchem Satze, wie 5, 9. angehoben, so hier die seit V. 5. laufende Periode geschlossen und abgerundet wird. — EICHHORN und UMBR.: *er verhüllt den Bär* ff. Allein עשה heisst nirgends, auch 23, 9. nicht, wie غشى *bedecken;* und es sollte עשה hier und V. 10. Gleiches bedeuten; auch würde der Inhalt dieses V. durch V. 7b. vorweggenommen sein. Wahrscheinlich übr. geht des Anklanges an עשה halber (vgl. 30, 15.) עש den andern Gestirnen, כסיל und כימה voraus. Von diesen beiden Wörtern ist die Bedeutung sicher, und 38, 31. von LXX richtig getroffen. Schicklich werden Sternbilder aufgezählt; also aber wird auch עש nicht ein einzelner Stern sein. LXX, hier keine Ordnung haltend, werfen ihn fälschlich mit עיש, dem Abendstern (38, 32.), zusammen; das Wort geht vielmehr, wie קעקע auf عقّ, auf شعّ zurück (s. zu Ps. 6, 7.), wovon z. B. شُعاع الشمس *strahlendes Sonnenlicht* häufig vorkommt (vgl. MARACCI, Prodr. II, 20. SILV. DE SACY, Chr. Ar. III, 173. 195.). Gemeinhin hält man עש für das Gestirn des grossen Bären, dessen Erwähnung hier neben dem Orion und den Plejaden in der That nicht unterbleiben durfte. Es entspricht die Wortform شَعّ, dem CAMUS zufolge *Wagen,* plaustrum, und verwandt ist das rabbinische עֲשָׁשִׁית *Leuchter.* Ein solcher hat auch wohl sieben Arme (JOSEPH. Jüd. Kr. VII, 5, 5.), und die *septemtriones* heissen anderwärts *plaustrum,* der Wagen, der Heerwagen im Volksmunde auf Deutsch: diess gibt zu denken, wenn es auch zu einem Beweise nicht hinreicht. — Die drei genannten Sternbilder finden sich an der nördlichen Hemisphäre; ihnen gegenüber treten die nicht auftauchenden des Südens. Die Kammern besagen (vgl. בַּיִת) ihren Inhalt; חמן ist eine Orthographie wie חמא 6, 19.

q) Diesem Grossen und Mächtigen kann als einem zugleich unsichtbaren Gegner um so weniger Jemand Obstand halten. — יחתף soll an יחלף anklingen. — Vgl. 11, 10. Dan. 4, 32., zu 13a. aber Jes. 12, 1. 55, 11. — רהב, nicht רָהָב punktirt, ist kein Appellativ desshalb, weil der Genitiv beim Partic. dem Objekte des Finit. entspricht (zu Hos. 13, 2.), so dass nicht „trotzige Helfer“, wie man vordem erklärte, herauskämen, sondern „die dem Ungestüm oder Dünkel helfen“: womit sich hier nichts anfangen lässt. Jes. 30, 7. und öfter Rahab gescholten, wird

14. Geschweige, dass **ich** ihm erwiedern sollte,
meine Worte wählen könnte gegenüber ihm,
15. der ich, wenn auch im Recht, nicht erwiedern könnte,
flehen würde um mein gutes Recht.
16. Wenn ich riefe und er gäbe mir Antwort,
nicht würd' ich glauben, dass er meine Stimme höre. *r*)

Aegypten z. B. Jes. 27, 1. als תַּנִּין im Meere bezeichnet, und während Hi. 26, 12. Meer und רהב parallel stehn, wechselt Jes. 51, 9. תנין mit רהב. Das „Thier im Schilfe" Ps. 68, 31., Symbol Aegyptens, ist das Crokodil, und wenn dasselbe die Araber mit dem Namen Pharao's belegen, so meint auch Ez. 29, 3. der תנין den König als den Vertreter des Landes. So ergibt sich die grösste Wahrscheinlichkeit, dass רהב Ps. 87, 4. 89, 11 ff. mit jenem תנין identisch und von Hause aus überhaupt ein תנין sei. Wirklich setzen LXX für עזרי רהב hier *κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν* und für רהב 26, 12. *τὸ κῆτος*. Ist nun aber der Leviathan 40, 25. das Crokodil, und unser תנין mit zwei Leviathans parallel Jes. 27, 1., so kommt in Betracht, dass Hi. 3, 8. Râhu Leviathan heisst, רהב ist das Wort Râhu selbst; vgl. كوشروب aus Huçrava, Khosru (BURNOUF, Yaçna p. 449.). Râhu ist einer der Asura, und diese sind seine Helfer. Zu Râhu, dem aufsteigenden Knoten, gehört Ketu (*κῆτος*), der absteigende, des Drachen Schwanz; und Gott tritt (hier wenigstens) in der Rolle des Vischnu auf, welcher den Drachen entzweihieb (z. B. SOMADEVA 19, 10.) und die Dämonen besiegte (s. v. BOHLEN, Alt. Ind. I, 222 f. und SOMAD. 10, 40., vgl. zu 3, 8.).

r) Schluss vom Grossen auf das Kleinere. Sein bezügliches Unvermögen kennzeichnet H. unter Annahme des günstigen Falles, dass er eine gerechte Sache habe, und dass Gott sich herbeilasse, Rede zu stehen. אבחרה] dass ich wie ein Kämpfer unter seinen Pfeilen wählerisch von dem, was sich überhaupt sagen lässt, jeweils das Treffendste aussuchen sollte. — אשר ist nicht Conjunktion, nicht Akkus. wie z. B. Richt. 8, 18. Jer. 46, 2., von אענה regiert, auch nicht so wie 8, 14. aufzufassen, sondern das Relativ mit der ersten Person (2 Mos. 20, 2. Jes. 49, 23.). „Ich würde nicht contradiktorisch auftreten, sondern sogleich verloren geben und um Gnade flehn". למשפטי] Weil anderwärts ל bei התחנן nicht den Zweck, sondern das persönliche Ziel der תְּחִנָּה einführt, bieten die Punktirer hier ein Pohel (: *Verurtheiler*, *κατακρίνων*), welches nicht weiter vorkommt. LXX dgg. sprechen לְמִשְׁפָּטִי aus (vgl. zu 23, 7.); und wirklich reicht לְ in einer solchen Verbindung hin (vgl. 15, 23. und s. C. 27, 2.). — Mit HRZL meinen DEL. und DILLM., קרא V. 16. sei *in ius vocare*, vorladen; aber *herbeirufen* heischt einen Akkus. (Ps. 18, 4. 4 Mos. 12, 5.). HRZL erklärt: ich würd' es vor Furcht gar nicht glauben wollen, dass er auf meinen Ruf wirklich Ja sage und zu kommen bereit sei. Aber warum denn, nachdem Gott zusagte? oder soll sein מענה als

17. Der mich an den Haaren reisst,
und meiner Wunden viel macht ohne Grund,
18. mich nicht Athem schöpfen lässt,
vielmehr mit Bitterkeiten mich sättigt. *s*)
19. Gilt's gewaltige Kraft, siehe da!
und gilt es den Rechtsweg, wer will ihn vorfordern?
20. Hätt' ich gleich Recht, mein Mund würde mich verdammen;
wär' ich auch schuldlos, er würde mich verkehren. *t*)

---

nichtssagend, ja verneinend gedeutet werden? DILLM.: er würde aus Furcht nicht glauben, dass er ihn anhören werde. Indess קולי ist wohl nicht das eventuelle nachherige Reden Hiobs, sondern קול קורא (Jes. 40, 3.); und auch so die Erklärung gewendet, hätte H. mehr Grund zu glauben, als zu zweifeln. קרא bedeutet hier wie 13, 22. *vociferor*, laut reden im Rechtsstreite. Antworten würde Gott, wenn er sich seiner Majestät nicht abthut (13, 21.), בקול (2 Mos. 19, 19.), mit Donnerstimme, welche als unartikulirtes Wort vieldeutig, und darum nicht sicher ist, dass sie eine Antwort enthalte. Die Meinung unseres V. wird durch Joh. 12, 28. 29. erläutert; wogegen das Rufen zu Gott (C. 12, 4.) thatsächliche Antwort findet, die nicht im Ungewissen lässt. לא אאמין] Vgl. 15, 22.

s) Auf Grund der bisher ihm bewiesenen Feindseligkeit traut H. Gotte überhaupt nichts Gutes zu. — Gew. versteht man mit der Punkt. שׂערה als *Sturm*, *Wetter*, wozu סוּפָה besser passen würde, als שׁוּף, um sodann letzterer Wurzel eine passende Bedeutung anzuquälen; aber bei Hiob ist שׂערה *Haar* (4, 15.), und das Wort für Wetter schreibt er mit ס 38, 1. 40, 6. Nach LXX und *Targ.* räth DEL. auf *zermalmen.* UMBR.: *denn im Sturm schnaubt er mich an;* aber was würde H. damit eigentlich sagen wollen? שׁוּף sei soviel als שׁאַף; allein der nach etwas Schnappende (z. B. Ps. 56, 2.) strebt das Objekt zu sich hin zu bewegen, wer dasselbe anschnaubt, macht es rückgängig. Unser שׁוּף hier könnte zugleich mit سَيْف *Schwert* auf שׁלף zurückgehn, wie أَيْم *die Schlange*, welche nur zischen kann, auf אלם *stumm* sein; vgl. אימים *die Stummen*, wie z. B. 5 Mos. 2, 10. die Welschen genannt sind. In Wahrheit aber entspricht der Wurzel die arab. نسف, welche *comminuit* und *momordit* (1 Mos. 3, 15.), aber auch *evulsit* (*pabulum*) bedeutet. — Zu diesem Bilde für Misshandlung überhaupt s. die Parallele 16, 12. — Zu V. 18a. vgl. weniger 15, 13., woselbst השיב רוח nicht absolut steht, als 7, 19., zu b. und 13, 26. die Erkl. von 6, 6. 7. Der Infin. absol. השב tritt für לְהָשִׁיב ein (vgl. 13, 3. Jes. 42, 24. und 1, 17.).

t) Gegenüber der Machtstellung Gottes wird die Lage, welche durch sie dem H. geschaffen würde, markirt und hiemit die Gedankenreihe von V. 14. her abgeschlossen. — אמיץ scheint zufolge von Nah. 2, 2. Jes.

21. **Ich bin schuldlos; — nicht acht' ich meine Seele,**
stosse von mir mein Leben.
22. **Eins ist es; darum sag' ich:**
den Schuldlosen wie den Frevler bringt er um. *u*)
23. **Wenn die Geissel jählings tödtet,**
ob der Prüfung Unschuldiger spottet er.

40, 26. Appos., nicht Genitiv zu sein; „ein Starker, Kraft anlangend", kann gesagt werden (V. 4.), aber mit „Kraft eines, der Stärke hat" ist nichts gesagt. — Durch יועידני erscheinen die Worte des 19. V. Gotte in den Mund gelegt. Wenn jedoch der Sprecher einen Andern von sich reden liess, so sollte er nicht auf gleicher Linie in eigenem Namen fortfahren. LXX und *Syr.* drücken יוֹעִידֶנּוּ aus (vgl. den Fall Pred 2, 24.); und vermuthlich hat Erinnerung an Jer. 49, 19. das Verderbniss herbeigeführt. — V. 20.: „Beträte er aber gleichwohl den Rechtsweg, so würde er, der über mein Denken und Reden Gewalt hat, mir die Worte im Munde verdrehen, so dass ich mich selbst anklagend als עִקֵּשׁ erschiene." Subj. in יעקשני ist nicht *mein Mund*, sondern Gott; also aber setzt H. diesen Erfolg nicht bloss auf die Rechnung seiner Verblüfftheit. Die aram. Uebersetzer und die Punkt. übersehen, dass תם אני V. 20. nicht nach V. 21. bemessen werden darf; dass der Satz nicht behauptet, sondern nur bedingende Annahme ist; richtig lesen LXX und *Vulg.* וְיעקשני. Uebr. halten die Neuern dieses Pihel wie auch יְעַשְּׁרֶנּוּ 1 Sam. 17, 25. fälschlich für Hiphil.

u) Dass H. nur als Fall setzte, was doch eine thatsächliche Wahrheit ist, wird Ausgangspunkt für das Folg. Den Schein, als sei er hierüber selbst im Zweifel, beseitigt er mit Nachdruck: „ja, ich bin ein ehrlicher Mann", auch wenn im Widerspruche gegen das Gottesurtheil hierauf zu beharren sein Leben gefährde, da die Freunde von seiner Selbstdemüthigung das Heil abhängig machen C. 5, 17. 8, 5. — לא אדע: *ich nehme nicht Kenntniss* von —, kümmere mich nicht um — (zu Ps. 1, 6.). אחת היא] Er kann nicht meinen, zwischen תם und עקש sei an sich kein Unterschied; auch nicht mit diesem Worte: zwischen ihnen in Betreff ihres Schicksals, denn er folgert diese Behauptung erst aus der fraglichen Einerleiheit. Auch nicht lediglich: gleichgültig ists, ob ich lebe oder sterbe (DILLM.), sondern: ob ich mein Leben verschmähe oder nicht. Das gegentheilige בחר würde sich dadurch bethätigen, dass er dergleichen, so ihn das Leben kosten kann, zu reden unterliesse. Das Wort: ich kümmere mich nicht um mein Leben, drückt also nicht den Gedanken aus, welcher schliesslich bezielt wird, sondern den Grund des vermessenen Ausspruches V. 22b. (vgl. 13, 13—15. 7, 11.). — רשע, Gegensatz von תם, nicht von צדיק, ist hier nicht *der Schuldige*, der welcher Unrecht hat.

24. Die Erde ist in Frevlers Hand gegeben,
das Antlitz ihrer Richter bedeckt er:
wenn nicht, wer denn thut's? *v*)
25. Und meine Tage eilen schneller, als ein Läufer,
entfliehen, schauen Gutes nicht,
26. fahren dahin gleich Rohrkähnen,
wie ein Adler, der auf den Frass stösst. *w*)

---

v) Indem auch V. 22. der Ton darauf liegt, dass Gott den Redlichen tödte, geht H. VV. 23. 24. einen Schritt weiter: „er lacht noch dazu, und lässt mit Fleiss das Böse die Oberhand gewinnen". — Die Geissel, in der Hand Gottes gedacht, Werkzeug der Strafe, steht metonymisch für diese selber, als welche Unglück jeder Art, Krankheit u. s. w. gilt (Mc. 3, 10. Luc. 7, 21.), und kommt so mit πειρασμὸς (Gal. 4, 14.), der Versuchung, wieviel Einer auszuhalten vermöge, auf das Gleiche heraus. מַסָּה hier von מסס abzuleiten (UMBR. DEL. u. s. w.) ist reiner Muthwille. Dass übr. die Unschuldigen jene sind, die von der Geissel getroffen werden, erhellt. Sie nun wären Einzelne; die Aussage V. 24. dgg. erstreckt sich über die Allgemeinheit. ארץ] Nicht: *ein Land;* denn damit wäre offen gelassen, dass bei andern diess nicht der Fall sei, und die Wahrscheinlichkeit, dass Gott dieses eine preisgegeben habe, würde geschwächt. Auch nicht: *das Land,* denn darunter wäre nur das eigene Hiobs zu verstehn; aber dann dürfte der Art. nicht ausbleiben (s. zu Ps. 16, 3.), auch wäre von weitem nicht abzusehn, wesshalb speciell vom Lande Uz der Vfr Solches behaupten sollte. Also übrigt nur *die Erde.* Abgesehn von der damaligen Zeitlage, wird dieser Sinn von der Beweisführung, wenn sie etwas erhärten soll, gefordert, und der Art. ist entbehrlich bei Wörtern, deren Ding nur einmal vorhanden ist (1 Mos. 2, 4. Ps. 134, 3. vgl. Jo. 4, 15. Hab. 3, 11.). Die שֹׁפְטֵי ארץ (Ps. 2, 10. 148, 11. Spr. 8, 16.) sind *Erdenrichter*, — deren Antlitz Gott mit einer Decke verhängt, so dass sie das Unrecht nicht sehen (vgl. 1 Mos. 20, 16. 32, 21.). — Zu c. vgl. 24, 25. und 1 Mos. 27, 33. מִי־הוּא] Durch das Fürwort, welches Cop., Subj. und Präd. sein kann, wird beim Wegbleiben des Letztern, das aus dem Vorhergehenden sich ergeben muss, der Satz wiederhergestellt (vgl. Jes. 41, 4., zu Spr. 7, 23.).

Zweiter Abschnitt V. 25—35. Nachdem H. ausgeführt hat, dass Gott seine Gewalt missbrauche, fährt er fort: „ich erliege derselben, erliege meinen Schmerzen, weil der Gedanke an Gottes Feindschaft mich entmuthigt. Hülfe es etwas, stände ich nicht unter dem Drucke höherer Gewalt, ich wollte schon reden."

w) Vom Schicksale Einzelner (V. 23.) und demjenigen der Gesammtheit hinweg kommt H. auf das eigene zurück, und langt so wiederum bei C. 7, 6. an. אֵבֶה] Da أَبَاء durch قَصَب *Rohr*, *Schilf* erklärt wird,

27. Kommt mir der Gedanke: ich will vergessen meinen Jammer,
will lassen meine Miene und will heiter blicken:
28. so graut mir vor all meinen Schmerzen;
ich erkenne, dass du mich nicht lossprechen willst.
29. Ich soll schuldig sein:
wozu da mich vergebens abmühn? *x*)
30. Wenn ich mich wüsche mit Schnee,
und reinigte mit Lauge meine Hände:
31. dann würdest du mich in eine Grube tauchen,
dass mich verabscheueten meine Kleider. *y*)

---

und بَرْدِىّ *papyrus* unter diesen Begriff fällt (vgl. Kâmil p. 414, 6. 9.), so sind hier offenbar die כְּלֵי־גֹמֶא Jes. 18, 2. zu verstehen: die auf dem Nil gebräuchlichen behenden Rohrschiffchen, *papyraceae naves* PLIN. H. N. 6, 24. (vgl. 13, 22. 7, 57 § 206., PLUT. Isis und Osir. C. 18. LUCAN. 4, 136.). Die Läufer ihrerseits sind Reichsboten, welche in die Provinzen oder Länder entsandt werden (Nah. 2, 14. Jes. 30, 4.); und der Rohrkähne bedienen sich solche „schnelle Boten" Jes. 18, 2.

x) Nachdem H. seine Klage wiederaufgenommen hat, sagt er sich nun selber, dass er nicht anders kann vor Schmerzen; und er will auch, da sie doch kein Ende nehmen, sich keinen Zwang anthun. — Vgl. 7, 13 ff. אם אמרי] Vertretung des Zeitwortes durch das sachliche Hauptwort wie Zeph. 3, 20. Jer. 9, 5. Hos. 7, 16. Pred. 2, 21., auch im Arabischen nicht selten. פני] Das Gesicht, welches ich gegenwärtig habe oder „mache", ein finsteres (vgl. 1 Sam. 1, 18.), will ich lassen. H. nimmt sich das vor, aber bringt es nicht fertig aus Furcht vor seinen Qualen. Um so weniger kann er unter dem Drucke gegenwärtigen Schmerzes seine Willensmeinung gefasst haben, sondern er denkt so in einem Augenblicke, da die Leiden etwas nachliessen; aber die erduldeten weissagen ihm gleich arge künftige, die Erinnerung wird ihm Vorgefühl. *mich nicht lossprechen willst*] durch Aufhören meiner Leiden, indem die Schuld jetzt gesühnt sei. ארשע] Sondern *ich soll* u. s. w.: subjectiv künftige Handlung, abhängig vom Ermessen eines Andern (vgl. 1 Sam. 14, 43. 20, 5. 28, 1.), hier Gottes.

y) Anknüpfung an 29a.: meine glänzendste Rechtfertigung würdest du in ihr Gegentheil verkehren. Nicht gerade: wenn ich mich weissbrennen würde mit Worten, sondern: wenn ich mich thatsächlich als vollkommen gerecht erwiese. בְּמוֹ] Das Q'ri בְּמֵי, Jes. 25, 10. richtiges K'tib, ist hier unnöthig und falsch; denn das Schneewasser ist trüb (vgl. 6, 16.), und auf den Schnee selber kommt es an, dass nemlich H. schneeweiss würde (vgl. Jes. 1, 18.). — בֹּר, Jes. 1, 25. soviel wie בֹּרִית der gemeinen Prosa, erscheint hier in Voraussicht auf das folg. שחת wie בור

32. Denn er ist nicht ein Mensch wie ich, dass ich ihm erwiedern könnte,
dass wir zusammen giengen ins Gericht.
33. Da ist kein Schiedsrichter zwischen uns,
der seine Hand decke auf uns beide. *z*)
34. Er ziehe seinen Stecken von mir zurück,
und sein Schreckniss möge mich nicht einschüchtern:
35. so will ich reden und ihn nicht fürchten,
denn also kenne ich mich nicht. *a*)
C. 10, 1. Es eckelt meiner Seele vor meinem Leben;
freien Lauf will ich meinem Jammer lassen,
will reden in der Betrübniss meiner Seele.

Grube geschrieben; דוֹב neben לֹב, eigentlich דְּבֹב, ist nicht ganz analog. — Nicht בְּבוֹר *in Reinheit;* denn Ps. 73, 13. lautet der Ausdruck ganz anders, und כְּבֹרִי 2 Sam. 22, 25. ist verwerfliche Variante. — Die Grube ist eine בוֹר des βόρβορος (Jer. 38, 6.), und er würde nackt hineingetaucht; sonst würden seine Kleider, die er nachher wieder anziehn will, nichts vor ihm voraus haben, im Gegentheil. EW. erklärt: er würde mich wieder so verwirren und schrecken, dass ich statt rein zu erscheinen, mir selbst und andern als der Unreinste vorkäme. Auch den Kleidern? Vielmehr, er würde schwere Leiden über ihn verhängen, durch welche als durch Strafen Hiobs Sündhaftigkeit vermeintlich dargethan wäre. Schmutz, Unflath ist Bild der Sünde (Spr. 30, 12. Jes. 4, 4.), die schmutzigen Kleider Sach. 3, 3. bedeuten den sittlichen Schmutz, welchen falsche Anklage dem Josua anheftet.

z) Begründung vgl. VV. 12. 14. — Neh. 6, 11. — Auch vor אעננו ist אשר im Sinne von *dass* zu ergänzen, obschon dieser das Relativpronomen fortsetzen könnte (2 Mos. 19, 4.). — In אין liegt der Nachdruck auf der Verneinung, hier hinter V. 32. nicht; daher לא יש, welches יש, anderwärts auch אִשׁ, an איש anklingen soll. LXX und *Syr.* ihrerseits sprechen לֻא aus; aber die Verbindung mit V. 32. durch Rückschlag auf a. wird damit gelockert, und diejenige mit V. 34. muss der Syr. durch Einsetzung der Cop. gewinnen. ישת ידו וגו] Der zum Zeichen der Obmacht seine Hand auf uns zu legen hätte, d. h. über uns seine Competenz zu erstrecken und geltend zu machen.

a) Nachdem H. angegeben hat VV. 32. 33., wesshalb er wider Gott, auch wenn der Gegner sich einstellte, sein Recht nicht verfechten könne, macht er nunmehr zwei Bedingungen namhaft (vgl. 13, 21.), unter denen er es sich allerdings getraue: Gott möge ihn seinen Leiden entrücken, gleichsam dem Gefangenen die Fesseln abnehmen, und seiner schrecklichen Majestät sich entkleiden. — Der Stecken (vgl. Jes. 14, 29.) tritt hier an die Stelle der Geissel V. 23. אנותו] für אימתו (vgl. 13, 21. und oben V. 9.). עמדי] *Bei mir*, in meinem Bewusstsein (vgl. 10, 13. Ps. 50, 11.), עם לְבָבִי Jos. 14, 7.

2. Ich spreche zu Gott: verdamme mich nicht;
   lass mich wissen, warum du mit mir streitest. *b*)
3. Thut es dir wohl zu unterdrücken, zu verwerfen das
   Kunstwerk deiner Hände,
   und die Gesinnung der Frevler zu überstrahlen? *c*)
4. Hast du Fleisches-Augen;
   siehest du wie Sterbliche sehn?
5. Sind wie der Sterblichen deine Tage;
   sind deine Jahre wie die Tage des Mannes?
6. dass du suchest nach meiner Schuld,
   und nach meiner Sünde forschest,
7. obschon du weisst, dass ich kein Frevler,
   und dass Niemand rettet aus deiner Hand. *d*)

---

b) Der dritte Abschnitt C. 10, 1—22. hängt an dem vorigen und trennt zugleich sich von ihm ab als ein neuer, sofern V. 1. Rede, welche auch folgt, angemeldet wird, während Vers 9, 35. nur Aussicht auf bedingte eröffnet hat. Gott erscheint nicht zum Rechtsstreite; der Grund zur Klage besteht fort, und keiner ihr entgegen, da H. das Schlimmste, so ihm wiederfahren kann, den Tod nicht fürchtet. — Vers 1. greift auf 9, 21. 22. zurück. נקטה] Wohl richtig punktirt für נָקֹטָה von קוט. H. sagt: das Leben ist mir verleidet, darum will ich mir überlassen d. i. nicht versagen u. s. w. V. 2a. fügt er nicht hinzu: *ungehört;* denn, wenn er ihn hört, so kann es zu einer Verurtheilung gar nicht kommen.

c) Den Grund seiner Katastrophe kann H. nur in Gott finden; und so geht er V. 3 ff. die einzelnen Beweggründe durch, von welchen Gott sich denkbarer Weise leiten liess. Er zeigt das Widerspruchsvolle derselben und verneint sie in Form der Frage. — Jer. 22, 15. — In der Bezeichnung seiner selbst als יגיע Gottes (vgl. V. 9—12.) ist darauf hingedeutet, dass Solches Gotte nicht wohlthun könne. Die Frevler sind ebenfalls von Gott geschaffen (Jes. 19, 25. Sir. 38, 1.), aber als unfromm kein Meisterstück wie Hiob; und wenn Gott den Letztern verwirft, so ist wahrscheinlich, dass er jene bevorzugt (s. 9, 24.). Die עֵצָה derselben (21, 16. Ps. 1, 1.) ist ihre auf das Handeln gerichtete Gesinnung. *zu überstrahlen*] Mit leuchtendem Antlitz, also wohlgefällig auf sie herabblicken (vgl. Ps. 4, 7.), so dass sie vor dir (1 Mos. 17, 18.), unter deinen Augen, d. i. deinem Schutze (vgl. Ps. 34, 16. 32, 8.), böse sind.

d) Zweite und dritte Möglichkeit. Dass Gott ihn dergestalt peinlich befragt (V. 6.), wäre unter zwei Annahmen begreiflich, welche aber beide nicht zuzulassen sind. Einmal könnte Gott, der Hiobs Unschuld kennt V. 7a., glauben, seiner Einsicht misstrauen zu müssen, indem dennoch Schuld da sein werde, die er noch nicht wahrnimmt (s. dgg. 11, 11.), und wie ein menschlicher Richter erst herausbringen muss. Zweitens könnte er, dem Niemand entgeht, dem auch H. wie alle Andern verfallen muss, vielleicht der Meinung sein, Hiob dürfte ihn überleben,

8. Deine Hände haben mich verfertigt und gestaltet
zumal rings, und du willst mich verderben?
9. Gedenke doch, dass du wie Thon mich gestaltet hast,
und zu Staub willst du mich wieder machen?
10. Hast du mich nicht wie Milch hingegossen,
und wie Käse mich gerinnen lassen?
11. Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet,
und mit Gebein und Sehnen mich durchwoben;
12. Leben und Liebe hast du an mir geübt,
und deine Aufsicht behütete meinen Odem. *e*)

---

so dass er dessen natürlichen Tod nicht ruhig abwartet, sondern ein חֵטְא (4 Mos. 27, 3.) zu finden strebt, um ihn vor der Zeit zu tödten. — Zu V. 4. vgl. 1 Sam. 16, 7. Jes. 11, 3. und betreffend בשר Ps. 56, 5. mit V. 12., zu V. 5. hinwiederum Ps. 102, 27. 28. In b. stehn die Jahre nicht gegensätzlich zu den Tagen, sondern facultativ, während allerdings schicklich neben Tage des Mannes Jahre Gottes treten. — V. 7. bezieht sich a. auf den 4., b. auf den 5. V.; und es hängt b. von עַל דעתך, nicht bloss von עַל ab, wie kraft 16, 17. möglich wäre. — Der 2. Mod. ארשע bezeichnet das dauernde Gehaben in der Vergangenheit (1 Mos. 2, 6. 10.) und Gegenwart (5 Mos. 8, 3.); und es ist eher Vers 15., als 9, 29. zu vergleichen. — Jes. 43, 13.

e) Wenn mit göttlichen Eigenschaften nicht zu reimen, widerspricht das Verfahren Gottes auch sich selber, das jetzige dem frühern, der liebenden Sorgfalt, welche er vordem auf Hiob verwandt hat. Die Schilderung derselben beginnt mit umfassendem Ausdrucke V. 8., an welchen sich der 9. eng anschliesst, und geht sodann auf das Besondere ein. — Ps. 119, 73. — ותבלעני mit Vav rel. zu punktiren würde angezeigt sein, wenn die Handlung der selben Zeitsphäre mit ויעשוני eignete. Das Wort besagt das Gleiche wie 9b. und ist nicht anders, als תשיבני anzusehn; auch scheinen *Syr.* und *Vulg.* ותבלעני ausgesprochen zu haben. Also erscheint auch nicht etwa וַתְּשִׁיבֵנִי in 9b. aufgelöst; nicht Gegenwart, Thatsächliches, sondern Zukunft (1 Mos. 3, 19.) steht in Rede. Nachdem nun aber auf עצבוני die Vergleichung in 9a. (Jes. 29, 16. 64, 7.) Licht geworfen hat, wird die uneigentliche Rede verlassen, und VV. 10. 11. die Bildung des Fötus im Mutterleibe vom ersten Anfange an geschildert. — תתיכני wie auch תלבישני bleibt im Satze zurückgeordnet von וַתַּתִּיכֵנִי her als zweiter Mod. stehn (zu Ps. 32, 5.), in b. jedesmal ist Vav rel. des 2. Mod. von diesem getrennt. כגבנה] Die Erkl.: *wie Molke* (UMBR. ff.), welche nicht gerinnt, und *wie Sahne* widerlegt DELITZSCH. Vgl. vielmehr Coran, Sur. 40, 69. und zu V. 11. besonders Ps. 139, 13 f. — Schliesslich V. 12. wurde der גֹּלֶם als eine נפש חיה (1 Mos. 2, 7.) zum Leben geboren, und bisher am Leben erhalten. חיים וחסד וגו] Stabreim und zugleich Zeugma (s. zu 4, 10. — Jes. 48, 14. Kâmil p. 403. HARIR. p. 502.). — Wenn H. hier Vertreter der Menschen

13. Doch dies bargst du in deinem Herzen,
ich weiss, dass solches dein Vorsatz war:
14. Wenn ich fehlte, so wolltest du mich drillen
und von meiner Schuld mich nicht freisprechen;
15. wenn ich frevelte, dann wehe mir!
und wär' ich gerecht, sollt' ich nicht mein Haupt erheben,
gesättigt von Schmach und dem Schauen meines Elends. *f*)

überhaupt zu sein scheint (vgl. 7, 1. 9. 17.), welche Gott ins Dasein ruft und wieder abruft (Ps. 90, 3.), so scheint das nur. Kraft des persönlichen Verhältnisses, das zwischen Gott und den Frommen besteht, wird dasjenige des Schöpfers zur gesammten Menschheit nur in der Beziehung auf H. gesetzt; und s. die folgg. Anmerkungen.

f) Der Widerspruch gegen das frühere Verfahren Gottes gleicht sich nur in dem Falle aus, dass schon damals die Absicht feindselig war, dass er sich den H. bloss für spätere Verfolgung sorgfältig grosszog. צפנת] Vgl. 5 Mos. 32, 34. Diese Gesinnung war um so mehr eine geheime, da die gegentheilige am Tage zu liegen schien. *ich weiss*] Er weiss das eigentlich nicht; dass Gott jetzt sein Feind sei, vermuthet er nur, und dann wäre um so weniger wahrscheinlich, dass Gott ihn schon früher hasste. Allein das arme menschliche Herz gefällt sich darin, dem Gegner das Schlimmste anzudichten; und so redet H. es sich eifrig ein, er wisse, was er nicht wissen kann. Wenn aber diese vorausgehende Feindschaft Gottes, welche völlig unveranlasst wäre, sich nicht wohl reimen lässt, so ist es dgg. eines grossen Tragikers würdig, die vermeinte feindliche Gesinnung von jetzt dem frühern Wohlwollen als Beweggrund unterzuschieben. — Zu 13b. vgl. 23, 14. 27, 11. 1 Kö. 11, 11. — VV. 14. 15. wird אלה — זאת namhaft gemacht. Es sind drei Möglichkeiten: Fehltritt, wie er Jedem passiren kann (1 Kö. 8, 46.); schwere Sünde, wie ihre Folge אללי לי lehrt, Frevel aus böser Gesinnung; und das Widerspiel beider. — Für חטא — עון vgl. Hos. 12, 9. ושמרתני] *so wolltest du mich hüten* — hinterher?! DEL. nach HRZL: *wolltest mich im Gedächtniss behalten;* welche Strafe! DILLM. will *in Gewahrsam legen*, was שמר nirgends bedeutet. Schreib וְשִׁחַרְתַּנִי wie 7, 21., aber ein anderes שחר: *zähmen*, folgsam machen (zu Spr. 13, 24., vgl. فَرَس مسخّر HARIR. p. 55. Comm.). Häufig steht ח fehlerhaft für מ (zu Ps. 18, 2.), umgekehrt sah der Altlateiner statt חברא Judit 2, 14. ממברא (Mambre). — Zu V. 15. vgl. 1 Cor. 9, 16. — Richt. 8, 28. Er senkt den Blick zu Boden (Ps. 35, 14.) aus Schaam und Betrübniss. Die Schmach ist Folge seines Elendes. — Dass ראה von שבע abhänge (vgl. Jes. 53, 11. Ps. 17, 15.), konnten auch die Punktirer merken, und sie bezwecken also wohl mit רְאֵה einen Infinitiv wie הֱיֵה Ez. 21, 15. s. EWALD, Ausf. Lehrb. § 238. e. — Hier

16. Und strebte es empor, wie ein Leu wolltest du mich jagen,
wiederholt wundermächtig gebahren gegen mich,
17. wolltest immer neue Zeugen aufstellen mir gegenüber,
mehren dein Grollen mit mir,
stets wechselnd Kriegsvolk hin zu mir. *g*)
18. Warum doch hast du mich aus dem Mutterschoosse hervorgeholt?
verhauchen hätt' ich gesollt und kein Auge mich sehen.
19. Wie wenn ich nicht wäre, hätt' ich sein gesollt,
aus dem Mutterleibe gebracht werden zum Grab. *h*)

---

deutlich vertritt H. das israelitische Volk, auf welches Gott ein besonderes Augenmerk hatte (Am. 3, 2.), die ihm nahe Stehenden (5 Mos. 4, 7.), seine Frommen (Ps. 50, 5.), mit denen er es haarscharf genau nimmt (vgl. den Spruch BUXT. Floril. p. 264.).

g) Der Tugendstolz sollte dem H. ausgetrieben werden. Und wenn er gleichwohl im Gefühle seiner schwer gekränkten Unschuld sich emporbäumen würde, wie er jetzt wirklich thut, so wollte Gott seine Leiden stets erneuern und steigern: womit er gegenwärtig im Zuge ist (vgl. 23, 14.). — Vers 16a. besagt: zürnend über diese unerwartete גֵּאוּת, wolltest du u. s. w.; in b. wird das Formelle der Handlung gekennzeichnet, diese selber in 17a., und eine Folge, wenn Alles nichts hilft, im zweiten VGl. *deine Zeugen*] In älterer Zeit tritt Gott selber handelnd auf und sagt gegen Einen aus durch dessen Unglück (Rut 1, 21., zu Hos. 5, 5.). Späterhin, als die Vorstellung von Gottes Erhabenheit sich immer höher steigerte, wurde er aus der unmittelbaren Berührung mit den Sterblichen zurückgenommen, und wirkt er durch Mittelspersonen (C. 16, 13. 19, 12. Gal. 3, 19.); seine Zeugen hier sind seine Boten (vgl. Spr. 16, 14.), die Leiden, die Pfeile 6, 4. תרב] *du wolltest mehren*, Opt. wie V. 16. תשב und s. C. 6, 9. 10. Dgg. steht der 2. Mod. יגאה wie אדרש C. 5, 8., und für *ich sollte* in אשא 15a. 15, 28. 21, 19. 20. wie für *ich soll* 9, 29. (vgl. 2 Kö. 3, 27. 13, 14. 2 Sam. 17, 17.). Von תרב hängt noch das 3. VGl. ab, und so עִמָּדִי und עִמִּי zugleich mit dem Akkus. vom Finit. *Ablösung* (14, 14.) *und Kriegsheer*, so dass wenn ein גְּדוּד (19, 12.) abzieht, ein anderer kommt. Die Sache ist also hier nicht so gewendet, als ob H. selbst immer Kriegsdienst hätte (vgl. 14, 14.); auch steht er nicht als Feind dem Heere gegenüber, sondern als Quartiergeber, bei dem es sich einlagert. Vergleichung von Jes. 28, 19. und zu V. 16. von Hos. 5, 14. und Jes. 29, 14.: Stellen, die der Vfr. gekannt haben kann, lässt noch weniger daran zweifeln, dass Hiob das Volk abbildet.

h) Da H. auch im Falle der Unschuld, seinem wirklichen, übel wegkommt, so muss er wohl das Leben verwünschen. Nachdem sein leidenschaftlicher Eifer sich auf das Höchste gesteigert und so erschöpft hat, knickt er zusammen und ergiesst er sich in eine naturwahre, rührende

20. Sind nicht nur wenig meine Tage? er höre auf,
er lasse ab, dass ich mich erheitere ein wenig: *i*)
21. bevor ich gehe sonder Wiederkehr
ins Land der Dunkelheit und Todesnacht,
22. das Land der Düstre wie die Finsterniss,
der Todesnacht und des Wustes,
und das glänzet wie die Finsterniss. *k*)

Klage. — Vgl. 3, 11. ולמה] Warum, wenn das sich so verhält, u. s. w. (vgl. 1 Sam. 28, 16. 2 Sam. 14, 13. אגוע] *Debebam* i. e. *debuissem* (vgl. 31, 14. 22. Ps. 66, 18.) *exstingui*, nemlich kraft 19 b. nicht im Mutterleibe (Jer. 20, 17.), sondern: „wenn ich denn doch geboren werden sollte"; das lebendig Hervorgehn ist Thatsache und wird als solche gesetzt. Vgl. POSIDIPP.: — ἢ τὸ γενέσθαι μηδέποτ᾽ ἢ τὸ θανεῖν αὐτίκα τικτόμενον., SOPHOKL. Oed. Kol. V. 1225 f. PLIN. H. N. VII, 1 § 4. SENECA ad Marciam 22, 3. — Zu V. 19. vgl. 3, 16. und Obadj. 16. אהיה] Nicht: *ich wäre gewesen*, und *wäre gebracht worden*, sondern: billig wäre ich gewesen u. s. w. Wahrscheinlich im voraus, dass die Imperfekta hier mit אגוע auf gleicher Linie fortlaufen; und so zu sein, zu Grabe getragen zu werden ist nur an sich erwünscht, nicht in Aussicht zu nehmen als eine wünschenswerthe, herrliche Folge des Verhauchens. — C. 21, 32.

i) Für den kleinen Rest seiner Tage möge Gott ihm wenigstens die greulichen Schmerzen ersparen. יָשִׁית — יֶחְדָּל] Mit dem Q'ri וְשִׁית gehn sämmtliche Verss., wgg. *Vulg.* מעט ימי als Subj. zu יחדל (*finietur brevi*) auffasst, das *Targ.* וְחָדֵל ausdrückt, LXX und *Syr.* יְמֵי חֶלְדִּי vermutheten. Aber mit יחדל ist auch ישית gegeben, und Gott Subj. kraft 7, 16. und zufolge dem Q'ri selber, welches unnöthig. — Vgl. überhaupt Ps. 39, 14. (שְׁעֵה) und dann Ps. 17, 11. zu 7, 8. Oben, nicht 7, 17.

k) Anstatt dass einfach בטרם אָמוּת (1 Mos. 27, 4.) gesagt wäre, findet sich der Gedanke: bevor ich auf alles הבליג für immer verzichten muss, mit Recht zu Schlusse ausführlich umschrieben. — Zu 21 b. vgl. 3, 5., über אפל s. zu 3, 6. Die Räume des Schĕol sind *tristes sine sole domus, loca turbida* (Aeneid. 6, 534.). — Auch in V. 22. hängt צלמות, hier an erster Stelle und in anderer Gesellschaft, von ארץ ab, dem Subj. zu ותפע. Nemlich bis dahin kann der ganze Vers wie ein relativer Satz gefasst werden: *welches ein Land der Düstre* u. s. w. *ist und glänzt* ff. (vgl. Ps. 58, 5. Jes. 57, 3.). לא סדרים] Eig. *Unordnung* (vgl. 5 Mos. 32, 21. Ps. 44, 13. und ܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ *Unglaube* Mtth. 13, 58.), wobei die Pluralendung das Abstr. bezeichnet. Die Finsterniss lässt die Umrisse der Gestalten in einander verschwimmen und hebt alle Besonderheit in ein unterschiedsloses Chaos auf: *rerum discrimina miscet* (OVID, Fasti 4, 489.), zu einer *confusio noctis* (SENECA, de Benef. VII, 31, 3.), so dass *color*

Cap. XI, 1 — 20.

Zophar.

1. Zophar von Naama hob an und sprach:
2. Wird dem vielen Geschwätze keine Antwort?
   und soll Recht behalten der Zungenheld?
3. Deine Märchen bringen Männer zum Schweigen?
   du spottest, und Keiner beschämt dich? *l*)

---

unus inest rebus (LUCAN. Phars. 4, 104.); s. dgg. 38, 13. — Bei אפל fehlt alles und jedes Licht; also haben wir hier ein Oxymoron wie 38, 14a. und 3, 5.

Die Rede Hiobs Cpp. 9. 10. konnte die Gewissheit nur erhöhn, dass er selber von seiner Unschuld vollkommen überzeugt ist; und doch wird durch sein Schicksal das Gegentheil dargethan. Als Nächstes gibt die Sachlage nunmehr die Vermuthung an die Hand, H. habe seine Missethat rein vergessen (V. 6.). Wenn er sie aber nicht weiss, wird Gott sie gleichwohl kennen, denn Hiobs Wissen kommt demjenigen des Allwissenden nicht gleich, vor dem keine Sünde geheim bleibt (V. 11.). Daher möge H. sich fügen, sich bessern: unter dieser Bedingung steht ihm noch eine glückliche, glänzende Zukunft in Aussicht.

Gegenüber der Feinheit und Schonung im Ausdrucke C. 8, 4—6. schlägt Zophar einen andern Ton an. Empört durch die rücksichtslose Sprache wider Gott, wird er grob VV. 2. 3., behauptet er gerade heraus Schuld Hiobs VV. 6. 7., und droht ihm zum Schlusse V. 20.

Zwei Theile zu 10 und zu 8 VV.: ein theoretischer V. 2—11 und Paränese V. 13—20., welche der 12. Vers ebenso einleitet, wie in C. 7. der 11. den letzten Abschnitt.

l) Die zwei Freunde, welche bereits geredet haben, erwiedern nichts weiter; also nimmt, vielleicht nach einer Pause, der Dritte das Wort; und zwar sagt er V. 2. zu sich selber, V. 3. an Hiob sich wendend, wesshalb er das Schweigen brechen wolle. — H. hat 56 VV. hindurch gesprochen. — רַב דברים der Verss. mit Ausnahme des *Syr.* würde kraft der Analogie 2 Sam. 23, 20. ein Lob enthalten und, dass man so sprach, ist nicht wie durch Spr. 10, 19. Pred. 5, 2. רֹב ד׳ bewahrheitet. יצדק] Soll er gerecht sein im Streite mit uns? soll er Recht behalten mit seinen דִּבְרֵי שפתים (Jes. 36, 5.), *verba in labris nascentia* (QUINTIL. X, 3, 2.)? s. dgg. 8, 10b. — Wieso יצדק, lehrt der 3. Vers; nemlich indem die Gegner durch ihr Schweigen den Schein auf sich laden, als wüssten sie keine Antwort. Zugleich werden die „vielen Lippenworte“ näher nach ihrem Inhalte bezeichnet: sie sind בדים (nur im Plur.) d. i. בְּדָאִים (vgl. רְחָמִים, בַּשְׂדִים, אֶפְנָיר) *Unwahrheiten*, und auch לָצוֹן *Blasphemie*, wenn

4. und sagst: geläutert ist meine Lehre,
   und rein gewesen bin ich in deinen Augen. *m*)
5. O wenn doch Gott reden wollte,
   und er seine Lippen öffnete gegenüber dir!
6. kund würde er dir thun verborgene Tiefen der Weisheit,
   ja doppelte Tiefeinsicht;
   und erkennen solltest du, dass er dir Vergessenheit deiner Schuld gewährt. *n*)

er seine Unschuld betheuert, Gotte Ungerechtigkeit vorwirft (C. 9, 22—24. 10, 3. 15.) u. s. w.

m) Vers 4. erläutert nicht bloss, sondern setzt fort. Die Charakterisirung des לקח ist nicht dieses selbst, und Letzteres geht jener zeitlich vor. Da die Lehre aber nicht etwa als Inhalt des 9. Cap. von Cap. 10. als dem Commentar über sie sich abhebt, so liegt sie noch weiter zurück und ist Hiobs Meinung von früher (C. 3. 7.): seine Anschauung des eigenen und des menschlichen Schicksals überhaupt, welche sich C. 9. aus C. 7. wiederholt, und die Verwünschung seiner Geburt, auf welche er so eben noch C. 10, 18. 19. zurückkam. לִקחי] Die Lehre ist παράδοσις des Einen, παράληψις für den Andern. — In b. wird auf 10, 7. hingedeutet, wenn H. nicht nur, dass Gott ihm Unrecht thue, behauptet, sondern auch, er thue es gegen besseres Wissen. Gott ist angeredet. הייתי] Damals, als du mich wie einen Sünder ins Unglück stürztest. Die Gegenwart wird nicht damit in Abrede gestellt.

n) Nicht desshalb, wünscht Z., möchte Gott reden, weil er der meist Beleidigte ist, sondern kraft dessen, was er davon erwartet (V. 6.), weil die Freunde, obzwar von Hiobs Schuld überzeugt, sie nicht nachweisen können, nur Gott dieselbe kennt. ויגד] Die Cop. mit dem Jussiv und auch Imper. stellt die Folge als eine befohlene, d. i. nothwendige und gewisse dar (C. 22, 28. 2 Kö. 5, 10. Spr. 23, 24.). — C. 28, 11. — כי, betonendes *dass* d. i. ja, oder: nicht nur diess, *sondern* hebt die vorausgehende Kategorie in einer höhern auf (vgl. 30, 11. 31, 23. 19, 29.). Nach EW., HRZL, DEL. unrichtig auch DILLM.: *wie* oder *dass sie* (die תעלמות) *das Doppelte sind an Verstand.* Uebr. ist auch לְ die einfache Marke des Gen. (2 Kö. 8, 19. Ps. 74, 14. Esr. 2, 63.). ישה לך] Der Verbalbegriff kann im Hiphil als Substantiv gefasst werden, so dass das Subj. des einfachen Stammes nicht Akkus., sondern Dativ wird (Am. 8, 9. Jes. 29, 2. Ps. 30, 8.); wie הוכיח לְ und הֵנִיחַ ל, so durfte man auch sagen הִשָּׁה לוֹ er *hat ihm Vergessenheit geschafft:* was unter Umständen eine grosse Gnade sein kann. In den Akkus., der von vorne berechtigt (39, 17.), schleift sich der Dativ auch wieder ab (vgl. Jes. 36, 14. mit 37, 10.). Gerade dieses Causativ (انسى) ist auch im Arab. häufig (Sur. 12, 42. HARIR. p. 382. 376. 416.). מעונך] Das Vergessen ist Abkehr des Geistes von einer Sache; und es kann daher שכח Ps. 102, 5. (vgl.

7. Kannst du die Forschung Gottes erreichen,
zu des Allmächtigen Vollkommenheit hinanreichen? *o*)
8. Himmelshöh' ist sie, — was kannst du machen?
tiefer als die Hölle, — was kannst du wissen?
9. Länger, als die Erde, ist ihr Maass
und breiter, als das Meer. *p*)
10. Wenn er daherfährt und festnimmt
und Gemeinde beruft, wer will ihm wehren?
11. Er kennt ja die ruchlosen Männer
und sieht Frevel, den man nicht gewahrt. *q*)

---

5 Mos. 26, 13. Spr. 4, 5.), רשע Ps. 18, 22. (zu Ps. 1, 1.), جهل (Hamas. 308. 658.) ebenso mit מִן statt des Akkus. (vgl. Hagg. 1, 10.) verbunden werden, wie dgg. זכר mit לְ 5 Mos. 9, 27. (vgl. Ps. 22, 28.). Falsch deutet man הִשָּׁה als *in Vergessenheit bringen*, so dass Gott der Vergessende, und מִן partitiv sei; z. B. UMBR.: *dass Gott dir viel (!) von deiner Schuld vergass.* השה kann das gar nicht heissen; auch müsste dann V. 7. vielmehr über Güte und Nachsicht Gottes die Rede gehn; und eine solche Aeusserung greulichen Hasses würde dem Z. ohne Grund angedichtet. Das ists ja eben, dass H. nicht weiss, was er verbrochen haben soll (C. 10, 2.).

o) Gottes Wissen reicht weiter, als das deinige, so dass er deine Schuld, welche dir unbekannt ist, allerdings finden konnte. — Es ist תכלית־חקר (vgl. Ps. 139, 22.) oder aber חקר־תכלית auseinander genommen (s. zu Ps. 19, 5.). Die Frage in ident. Parall. gemahnt an C. 8, 3. Wohl irrig sieht *Vulg.* hier die Formel von 26, 10., so dass שדי als Akkus. von תמצא abhänge, während עד vielmehr mit תמצא zu verbinden sein wird.

p) Die Verneinung in der Frage V. 7. wird durch den Hinweis gerechtfertigt, wie weit nach allen Seiten hin jene תכלית Gottes sich erstrecke. גבהי שמים] Ausruf, in welchem wie sofort wieder nur das Präd. gesetzt wird. Sie ist so hoch wie der Himmel (vgl. Jes. 55, 9.): wie willst du da hinanklettern? Betr. גבהי, so attrahirt der Plur. des Gen. den Stat. constr. (vgl. 1 Sam. 17, 4. Ez. 28, 10. Ps. 7, 7. 1 Cor. 10, 11.). *tiefer*] und somit unergründlicher (vgl. z. B. Jes. 33, 19.) ff.: was willst du da erkennen, da dir die Unterwelt schon ein fernes, unbekanntes Land ist? — Der 9. Vers schleppt sich so nach, „*lang*" und „*breit*" wird auch im Deutschen nicht so übergetragen; vgl. aber Eph. 3, 18. — Wegen des Suffixes in מִדָּה von מִדָּה s. zu 5, 13.

q) Folgerung aus dem V. 7. ff Gesagten in Hinsicht auf den Fall, der bei H. wirklich eintrat: wenn er kraft dieser תכלית u. s. w. Vgl. C. 9, 11. 12. Hier aber hindert nicht Furcht vor der Uebermacht, sondern Scheu vor der Allwissenheit Gottes. — יסגיר (vgl. 12, 14. 7, 12.) ist hier vor יקהיל von Untersuchungshaft (4 Mos. 15, 34.) im מִסְגֵּר (Jes. 24, 22.)

12. Auch ein Hohlkopf kann zu Verstande kommen,
und ein Wildesel als Mensch geboren werden.*r*)
13. Wenn du dein Gemüth wirst beschwichtigt haben,
so breite zu ihm deine Hände aus;
14. wenn Frevel an deiner Hand klebt, schaff' ihn weg,
und lass nicht Unrecht wohnen in deinen Zelten:*s*)

---

zu verstehn, und man hat nicht an wirkliche oder figürliche Bande 2 Sam. 3, 34. C. 36, 8. zu denken. הקהיל seinerseits meint das Berufen der עֵדָה (Spr. 5, 14.), auf dass sie über den Verbrecher Blutgericht halte (Ez. 16, 40. 23, 46); was aber Ps. 7, 7. 8. David in allem Ernste verlangt, ist hier bildliche Rede. — Nicht: wer will ihn in seinem חֲלוֹף וגו hemmen, sondern: Niemand kann der Anklage, die er sodann erhebt, entgegentreten. Der Grund folgt in Form des Grundes: denn Er hat ein positives Wissen vom Sachverhalt, und Niemand darf auf Nichtwissen gestützt ihm widersprechen. — C. 22, 15.

r) Bevorwortung, wesshalb Z. den Hiob gleichwohl wie folgt ermahne, leitet den 2. Abschnitt ein. — Die Hohlheit bezeichnet Abwesenheit von לֵב, nemlich nicht des Muthes, sondern des Verstandes, und hiernach bestimmt sich der Sinn des Präd. ילבב, welches mit Fleiss an נבוב anklingt. Beide Wörter sollen zugleich auf den Namen Hiobs anspielen, welcher als Ismaelite i. w. S. (zu 12, 4.) ein פרא אדם (vgl. 1 Mos. 16, 12. zu b.) ist, und (C. 12, 4.) die Verhöhnung merkt. Der 2. Mod. drückt nicht Thatsache oder gewöhnliches Geschehen aus, sondern den Fall, welcher möglicher Weise eintritt (vgl. ישׂום neben שׂם 2 Mos. 4, 11.); und mit יולד ist Geburt in geistlicher Beziehung gemeint (vgl. Spr. 17, 17.), so dass die Störrigkeit des wilden Thieres (Hos. 8, 6.) in Menschennatur, nemlich Fügsamkeit und Botmässigkeit umschlage: אדם ist خَدَم, d. h. עֶבֶד, und العبد bedeutet *der Mensch*. H. gilt dem Z. für widerspenstig und als einsichtslos hat er ihn vorgeführt. Nunmehr sagt er sich selbst: doch man darf an keinem Menschen verzweifeln, auch einem Dummkopf kann noch ein Licht aufgehen; und in Anwendung des Satzes auf H. hält er es nicht für unnütz, ihm noch weiter zuzusprechen. — Die gewöhnlichste Auffassung formulirt DILLM. dahin, der Vers gebe an, was in Folge des raschen richterlichen Einschreitens von Seiten des Allwissenden mit dem Menschen geschieht oder geschehen soll und kann: „da müssen auch einem Blinden die Augen aufgehn u. s. w." Allein so träte der Ausdruck nicht nahe genug an die Sache heran; und den איש נבוב würde man eher für einen Andern, als den H. zu halten haben. Im fernern bedeutet die Cop. *auch* (2 Sam. 1, 23. Hos. 8, 6. Spr. 14, 10.), und mit dem Vorhergehenden besteht kein grammatischer Zusammenhang. Mehrfache andere Deutungsversuche dürfen wir übergehn.

s) Die Paränese selbst. Die Bedingungen des Heils haben ihre Vorbedingung 13a. und Voraussetzung in 14a. Er soll dann erst beten,

15. denn dann darfst du dein Antlitz erheben fleckenlos,
wirst festgegründet sein und nicht bangen;
16. ja, da wirst du das Ungemach vergessen,
wirst wie verlaufenen Wassers dich sein erinnern. *t*)
17. Heller als der Mittag wird das Leben aufgehn;
die Dunkelheit wird wie der Morgen sein. *u*)

---

nachdem er sein Herz הֵכִין, damit er nicht sündhaft bete (vgl. Spr. 28, 9.). Mit הכין ist in alle Wege ein *Stillestellen, Beruhigen* gemeint, entgegen dem Sturme leidenschaftlicher Erregtheit. Aus كون hat sich eine neue Wurzel كين herausgebildet, welche in IV. *demüthigen* bedeutet, gebräuchlich besonders in X. (vgl. Sur. 3, 140. HARIR. p. 328. Hamâs. 416, 12.); und Sir. 2, 17. tritt zu ἑτοιμάσουσι (!) καρδίας αὐτῶν in b. ταπεινώσουσι κτλ. — Fälschlich und schon dem Augenschein zuwider lassen die Ausleger auch 13b. noch von אִם abhängen, so dass zum Vordersatze, da einer Verbindung mit V. 15. der Weg versperrt ist, ein Nachsatz ausbleibt. Offenbar läuft ופרשת mit הרחיקהו parallel. — Ps. 7, 4. — Mich. 6, 10.

t) Begründung der Paränese mit den Folgen der Folgsamkeit V. 15 bis 19. מִמּוּם] Ohne eine *macula moeroris* (PLAUT. Captivi IV, 2, 61.), so dass kein trübes Wölkchen sich auf ihm lagert. *Macula* ist Gegensatz von *lumen* (CIC. Nat. deor. 1, 79.); vgl. 29, 24., wegen מִן zu 21, 9. מֻצָק] Vgl. nicht 37, 18., sondern הציק ist auch Variante von הציג (vgl. اقلف und اغلف, ja صاغ *conflavit* selbst) Jos. 7, 23. 2 Sam. 15, 24., und auch מצוקי ארץ 1 Sam. 2, 8. gehört hieher. Festgegründet in Betreff des äussern Glücksstandes (Ps. 16, 8.). — V. 16. scheint der *Syr.* כי עתה (8, 6. 6, 3.) auszudrücken; und allerdings steht so 1 Sam. 24, 19. את falsch für עת, wie umgekehrt כי עתה statt כי אתה 2 Sam. 18, 3. Allein, richtig z. B. 1 Sam. 28, 2. 9., ist das Pron. vor dem Finit. (1 Mos. 21, 24. 2 Kö. 6, 3.) auch hier nicht zu beanstanden. Nicht Grösseres, als in V. 15., sondern grosses Neues wird hier ausgesagt, nemlich 1. Vergessen des Unheils, 2. wohlthuende Erinnerung.

u) Fortsetzung. Für das Leben als Kraft ist Bild die Sonne (zu Jer. 15, 9.), und so für dasselbe als Zustand oder Verlauf der Tag. Daher die Ausdrücke *occidua senecta* (OVID, Met. 15, 225. vgl. HARIR. p. 303.) und ἑσπέρα βίου, δυσμαὶ βίου, denn ὁμοίως ἔχει ἑσπέρα πρὸς ἡμέραν καὶ γῆρας πρὸς βίον (ARISTOT. Poet. C. 21.). Kraft der Etymologie und, da קוּם von der Sonne nicht gesagt wird, ist חלד das Leben als Zustand; und die Vergleichung besagt: heller, als der Mittag, nicht: heller, als am Mittage. תעפה] Die aram. Uebersetzer drücken ein Subst. תְּעֻפָה aus, welches nicht weiter vorkommt und daher von den Punktirern nicht anerkannt wird. Soll תָּעֻפָה aber die 2. Person bezwecken, so findet bei dieser sich ָה— parag. sonst nirgends, und

18. Du wirst Vertrauen hegen, weil Hoffnung ist,
wirst, spähest du herum, dich ruhig niederlegen;
19. wirst hin dich strecken, und Niemand schreckt dich auf,
und Viele werden dir schmeicheln. *v*)
20. Die Augen der Gottlosen aber schwinden hin,
jede Zuflucht ist verloren für sie,
und ihre Hoffnung ist der Seele Aushauch. *w*)

---

nicht Hiob, sondern חלד gehört in die Vergleichung. Auch die 3. Person (:*mag es finster sein:* DEL.) wird nur höchst selten durch dieses ָה erweitert, und יָעוּף als Präd. des vermuthlichen Mask. חלד läge näher. Mit dem Subj. תְּעֻפָה gewinnt der Satz an Deutlichkeit. Gemeint ist die Nachtseite, die dunkle Hälfte seines bürgerlichen Tages; zum seltenen Worte חלד gesellt sich ein zweites ungewöhnliches, welches vielleicht durch den Gedanken an תְּקוּפָה in a. veranlasst wurde. — Jes. 30, 26.

v) Fortsetzung: „von diesem Glücke der Gegenwart aus wirst du unbesorgt in die Zukunft blicken u. s. w.“ — Du wirst בוטח sein (Richt. 18, 7.), כי יש תקוה (vgl. Jer. 29, 11., zu Spr. 23, 18., dgg. 1 Chron. 29, 15.), objektive Hoffnung, welche sich nicht schliesslich als gegenstandlos herausstellt, also begründete: „weil du hoffen darfst.“ וחפרת] GESEN.: *nunc pudefactus post tranquille habitabis*, und noch HRZL: „wirst du einmal beschämt d. i. in deinem Vertrauen betrogen, so legst du dich gleichwohl ruhig nieder“: wo dann וְחָפַרְתָּ zu accentuiren wäre. Allein ein solcher „einzelner Fall“, wie HRZL ohne Grund im Texte mit Betonung sagt, soll überhaupt nicht eintreten, da er das verheissene Glück trüben würde; und es wird daher חפר *erröthen* auch von OLSH. und DEL. aufgegeben. UMBR. denkt an خفر *beschützen* passiv gewendet, dem bekannten Hebraismus zuwider. Richtiger EW. DILLM. ff.: *erspähen* (vgl. 3, 21. 39, 29.); חפר ist die Wurzel خبر *erkunden*, und das VGl. mit 5, 24b. parallel. — V. 19a. wird das Gemälde mit den letzten Pinselstrichen vollendet, und in b. eine Folge von solch glücklicher Wendung der Dinge angemerkt: „du wirst den Leuten dann wieder der Herr Hiob sein hinten und vorne.“

w) Kräftiger, ernster Gegensatz, der schön abgerundet. תכלינה] Aus unbefriedigter Sehnsucht nach positivem Gut vergehn ihre Augen (vgl. 17, 5. 1 Sam. 2, 33.); dgg. kommt das positiv Böse an sie, welchem nicht zu entrinnen sein wird (vgl. Jer. 25, 35.); und so ist ihre einzige Hoffnung, weil Wunsch (Jer. 8, 3.), der Tod (vgl. zum Ausdruck C. 31, 39.).

Nachdem auch der Letzte von den Freunden gesprochen, Hiob sie alle gehört hat (12, 11.), fällt er über sie sein Urtheil. Obwohl Greise (12, 12.), ermangeln sie der Einsicht und sind nicht im Stande, mit

Cap. XII, 1 — XIV, 22.

Hiob.

V. 1. Hiob begann und sprach:
2. Fürwahr, ihr seid ein Volk,
und mit euch stirbt die Weisheit aus.
3. Auch ich habe Verstand wie ihr,
mich bringet ihr nicht zu Falle;
und bei wem fände sich nicht auch dergleichen?

---

ihren schwachen Gründen (13, 12.) ihn zu widerlegen (12, 2. 3. 13, 2. 4.). Nicht mehr wie 6, 24. will er schweigen und sich belehren lassen, sondern sie sollen vielmehr schweigend ihm zuhören (13, 13. 17.), die Rüge vernehmen (13, 6.), dass ihr Gerede nur parteiische, Gott selbst missfällige Schönfärberei sei. Nachdem sie, er sei schuldig, behaupteten, aber nicht beweisen können, misst er ihnen Schuld bei; und, da ihm gedroht worden (11, 20.), stellt er seinerseits ihnen Strafe in Aussicht (13, 7—11.). Indem der von ihm eingenommene Standort in keiner Weise erschüttert ist (vgl. 32, 13.), betont er nunmehr seine Gerechtigkeit nur desto stärker (13, 16—19.); und mit der C. 9, 34. 35. gedachten Möglichkeit macht er jetzt Ernst, in Anrede zu Gott selbst sich wendend (13, 20.). Ueberhaupt wird von ihm bei früher angegebenen Erklärungen beharrt. Der Verzicht auf das Leben (9, 21. 10, 1.) und der Entschluss, sich im Reden gehn zu lassen (9, 29. 10, 1.), kehrt 13, 14. 15. verstärkt wieder; und nicht mehr wird wie 9, 24. gefragt, von wem ausser Gott man das Glück der Frevler (12, 6.) herzuleiten habe, sondern, dass Gott dessen Urheber, gilt 12, 9. als allgemein anerkannt. Wenn er nun aber ausschliesslich Gotte die Weisheit und unumschränkte Obmacht beilegt C. 12, 13. 16., wie bereits C. 9, 4., so ist die Ausführung des Gedankens 12, 16—25. eine ganz andere, als 9, 5 ff. Jetzt nemlich erörtert der Verfasser das Walten Gottes über der Menschenwelt, in den Schicksalen der Völker, und Auswahl wie Häufung der Züge seines Gemäldes lässt merken, dass er sein eigenes Volk im Auge hat. Der Vfr ist ja ein Hebräer, und Hiob nur ein Typus, als der leidende Gerechte (12, 4.) Typus Israels (vgl. Ps. 24, 6.). Die Katastrophe des Volkes (12, 17. f.), deren Grund die Freunde am unrechten Orte suchen (13, 4.), ist zugleich der Sieg des ruchlosen Feindes (12, 6.); und also wird, wie vom Glücke der Bösen, nur mittelbar freilich, vom Unglücke Hiobs d. i. Israels die Wurzel in Gott gesucht 12, 9. Der Nachdruck liegt darauf, dass Gott seine eigenen Gegner begünstige (12, 6.). Verschuldung auch in Israel steht nicht zu läugnen; und wenn zuerst 13, 26. Hiob eigene Schuld, Jugendsünden anerkennt, so kann dort angedeutet sein, dass das jetzige Geschlecht, das gealterte Israel (vgl. Jes. 47, 6. 46, 4. Hos. 7, 9.), solche

4. Ein Hohn den eigenen Freunden muss ich sein,
der zu Gotte rief und Erhörung fand,
ein Hohn der Gerechte, Redliche. *x*)

---

zu büssen gekriegt hat. Aber nicht auf nur Einzelne, nicht auf Israel allein fährt das Unheil hernieder; im Spiegel der Geschicke seines Volkes schaut der Vfr das traurige Loos der Menschen überhaupt, welche für Sünde, so ihnen anhaftet (14, 4.), Gott durch Elend im Leben und durch den Tod bestraft. Im Wesentlichen wird C. 14. vom besondern Falle Hiobs abgesehn; es ist wie wenn der Vfr mit seinem Helden sich selbst identificirte: was er dem H. in den Mund legt, könnte er alles in eigener Person sprechen.

Die drei Capp. heben sich scharf von einander ab. Das 12. Cap. zerfällt in zwei Abschnitte zu je 12 VV., und dieselben wieder in Gruppen von 5. 4. 3 VV. und 3. 6. 3. Cap. 13. hat erst zwei Gruppen von 6 VV. jede, auf welche 7. 3. 6 VV. folgen. Im 14. endlich finden sich zweimal 6 VV. zusammen, worauf 5 und noch einmal 5 sich zur Gruppe vereinigen.

x) Hiob spottet der Weisheit seiner Freunde und fühlt sich über ihren Spott erhaben. Wie 9, 2. hebt er mit Bekräftigung an, jedoch hier ironisch. Ein Volk können sie heissen, weil sie ja einmüthig sind; denn עם bezeichnet *Leute* (2 Mos. 5, 16. 21, 8. Ps. 62, 9.), dieselben nicht in ihrer Vereinzelung gedacht. Was für Leute sie seien, gibt b. zu verstehen: weise (Jer. 8, 8.) oder auch nicht (Jer. 5, 21.). Ihrem Eifer, ihn eines Bessern zu belehren, widersetzt sich Vers 3. (vgl. 13, 2.). כמוכם steht für כָּכֶם, und מכם besagt eigentlich wie 6, 25. *von euch her*, so dass ein נפל seiner (Est. 6, 13.) von ihnen ausgienge (2 Sam. 3, 37. 2 Kö. 6, 27.). Da auf dem Ich der Nachdruck liegt, so wird in b. nicht אִיכֶנִּי formulirt. Endlich wird die Aussage des ersten Gl. im 3. erweitert; rückweisendes אלה meint die Lehren der Freunde. — לרעהו] Das seiner Beziehung vorausgehende Suffix (Spr. 11, 12. Hos. 10, 9.) richtet nach dieser, welche jetzt noch nicht vorhanden ist, sich ebenso wenig wie manchmal das Finit. sich nach dem erst folgenden Subjekte. Im Wurfe liegt der Plural, nach der Aussprache geschrieben (9, 9. 6, 19. s. zu 6, 14.); denn zunächst zwar bezieht sich die Aussage auf 11, 12., aber H. macht da keinen Unterschied, für ihn ist Einer wie der Andere (VV. 2. 3. 6, 15. 21.). — Ein Gegenstand des Spottes אהיה] fremdem Willen zufolge (vgl. 9, 29.). Von der 3. Person, welche eigentlich keine ist, wird zur bestimmten aufgestiegen (Ps. 91, 1.), und dann wie Ps. 49, 19. 20. (vgl. 13, 28.) fällt im Suffix von ויען die Rede wieder zur 3. herab. Anstatt: *der ich rief* ff. heisst es: *der da rief zu Gott, und er erhörte ihn.* Dass Hiob gerade als مُجَاب الدَّعْوة, *dessen Gebet erhört wird*, d. h. mit einem Merkmale sich bezeichnet nicht nur der Frommen überhaupt (JACUT IV, 752., NAVAVI p 648., IBN BATUTA p. 41.), sondern auch

5. Verband ist verächtlich der Einbildung des Sichern,
wer fest steht ihnen, deren Fuss wanket. *y*)

---

speciell der Propheten (HOTTINGER, Hist. Or. p. 282.), kommt sehr in Anschlag, weil unmittelbar das Doppelprädikat sonst einzig Noahs (1 Mos. 6, 9.) folgt.

y) Nach IBN E. sehen mit EW. jetzt die meisten Ausll. in לפיד jenes Wort פיד (30, 24. 31, 29. Spr. 24, 22. und LXX 16, 26.), welches *Untergang, Zerstörung* bedeutet, nebst der Präp., und finden wesentlich den Sinn: *dem Unglück Verachtung! nach dem Gedanken des Sichern, bereit für Wankende des Fusses.* Allein man würde eher פִּיד לָבוּז erwarten (1 Mos. 38, 23. Spr. 12, 8.); und die Präp. vor פיד wird durch ihre Wiederkehr in לעשתות nur noch bedenklicher: לע׳ שאנן schiene syntaktisch eine Nachholung (vgl. zu Ps. 15, 4.): *dem Unglück Verachtung, dem Sinne d. S.* Das Nachschleppen aber des 2. VGl. missfällt um so mehr, weil das Wanken etwas Anderes und Schwächeres ist, als das Unglück, das Fallen. Und נכון, welche Wortwahl! Eine Fluth Schimpfwörter oder die Hetzpeitsche u. dgl. hält man „bereit" oder „gerüstet", aber nicht etwas so Innerliches wie das Gefühl der Verachtung. Endlich ist der ganze Gedanke höchst ordinär, hat den Freunden gegenüber keine Wahrheit, und fügt sich nicht in den Zusammenhang. Kraft der Fortsetzung V. 6. ohne Cop. auf gleicher Linie und hinter V. 4. sollte doch eigentlich auch im 5. V. ein verkehrtes, nicht ein natürliches Verhältniss in Rede stehn. — Andere, welche nach dem Vorgange der *Vulg.* und des *Targ.* in לפיד das Wort für *Fackel* erkennen, halten entweder a. für das Präd. und b.: *wer bereit ist zum Wanken d. F.* (vgl. Ps. 38, 18.), für das Subj.; oder sie finden die Fackel verächtlich u. s. w. und ziehen zu ihr נכון (: *da sie geschickt doch war* ff. UMBR.). Von weitern Gründen abgesehn, gilt gegen die erstere Fassung: warum gerade eine Fackel? warum nicht ein כְּלִי, ein נֵצֶר (Ps. 31, 13. Jes. 14, 19 ff.)? Gegen letztere: eine Fackel nützt dem, der im Dunkeln wandert, nicht einem, der wankt. — Der Wurzelbegriff von כון und das Wanken sind Gegensätze (Spr. 12, 3., vgl. Ps. 119, 133. mit 17, 5., Ps. 40, 3. 37, 23. mit V. 31.). Es ist nunmehr nothwendig בוז — Subst. (V. 21. 31, 34.) oder Partic. pass. — in b. Prädikat; dem Subj. נכון aber entspricht in a. לפיד, und ist Nomen ohne Präpos. Seinerseits vertritt בוז die Stelle von שחק V. 4., das Gelächter drückt Verachtung aus; also aber entspricht der נכון dem צדיק, und die Wankenden sind seine Freunde. Der Sinn des ersten VGl. muss hiemit harmonieren; wenn der *Feststehende* auf Hiob herauskommt, so wird לפיד auf der selben Seite. und nun eine passende Bedeutung zu suchen sein. Statt der Fackel schiene *Leuchte* (נֵר 2 Sam. 21, 17.) erträglich. Vielmehr aber besagt לַפִּיד, das nemliche Wort mit λαμπάς -δος, wie λαμπάδιον (ARISTOPH. Acharn. V. 1176. DIO CASS. 68, 8. 56, 2.) auch *Verband;* die Prophetin Richt. 4, 4. wird mit אשת לפידות als eine

6. Befriedet stehen Räubern ihre Zelte,
und sorglos leben, die herausfordern Gott,
wer seine Gottheit führet in der Faust. *z*)
7. Aber frage doch das Vieh, dass es dich belehre,
und den Vogel des Himmels, dass er dir's sage,
8. oder das Gethier des Erdbodens, dass es dich belehre;
und erzählen mögen dir es die Fische des Meeres:
9. Wer weiss es nicht von allen diesen,
dass Jahve's Hand es so gemacht hat? *a*)

ἰατρόμαντις charakterisirt; und auch in *γάνος* sind die Begriffe Glanz und Erquickung, in *ἰαίνω* das Erheitern und das Erwärmen vereinigt, das Wort selbst aber mit *ἰάομαι* verwandt. Bei ARISTOPHANES ist es der Verband einer Wunde, worüber der Unversehrte spottet, hier dgg. derselbe noch in der Hand des Heilkünstlers: *medicina mentis*, die Doktrin Hiobs, welche von den auf ihre (geistige) Gesundheit übermüthig Pochenden verachtet wird. Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht (Mtth. 9, 12.); und die drei Doctoren halten sich nicht blos für gesund, sondern gebahren gegen Hiob selbst als Aerzte (13, 4.). — Dem Sachworte לַפִּיד folgt die Wendung mittelst eines solchen, עַשְׁתּוּת, wie anstatt עשתות mancher Zeugen zu punktiren ist.

z) Nochmals das Gegentheil des richtigen Verhältnisses. Da die Wurzeln שלו und שאן (vgl. שלאנן 21, 23.) verwandten Begriffes sind, ohne Conjunktion nackt fortgefahren und der Dativ fortgesetzt wird, so sollte man meinen, die Wankenden seien mit den Räubern identisch, und H. erwiedere dergestalt ihre Verdächtigung seiner Unschuld. Allein die Kategorieen sind in ihrem vollen Umfange zu verstehn; denn die Sachlage in V. 6. wird V. 9. auf Gott zurückgeführt, und darum gerade, sie zu betonen und heimzuweisen, ist es dem H. zu thun. — Genauer ist שׁוֹדֵד der Feind (15, 21.), welcher mit חמס (Jer. 51, 46.), mit Kriege anfällt (Jer. 15, 8. Ob. 5.), z. B. Jes. 33, 1. der Assyrer; und mit dem Wortbegriffe lässt auch der Plur. (Jer. 12, 12.) an Landesfeinde denken (s. zu c.). Sie, welche die Zelte des Friedens verstören (vgl. Jer. 49, 29. 31.), und dadurch Gott zum Zorne reizen, bleiben selber ungefährdet (21, 9.). בטחות] Wie Ps. 51, 8. — Gegenüber den Formeln, in welchen Einer die Hand (1 Mos. 31, 29. Aeneid. 10, 773.), seine Kraft (Hab. 1, 11.), selbst zu seinem Gotte macht, darf das „Führen in der Hand" nach dem Wortlaute verstanden werden. Das Schwert, der Säbel wurde von scythischen und andern Völkern göttlich verehrt (s. zu Hab. 1, 16. Hos. 5, 7.); die Quaden z. B. *mucrones pro numinibus colunt* AMMIAN. 17, 12.

a) Möchte das immerhin sich so verhalten; aber Gott selbst hat es also geordnet, und darin liegt ein arger Widerspruch. Angeredet ist derjenige, welcher zuletzt gesprochen hat; und verwiesen wird er, um das bezügliche Wissen als ein allgemein verbreitetes zu bezeichnen, an

10. in dessen Hand die Seele jedes Lebendigen
und der Odem jedes Menschenleibes ist. *b*)
11. Prüft nicht das Ohr Reden,
gleichwie der Gaumen Speise schmeckt?
12. „Bei Greisen ist Weisheit,
„und beim hohen Alter ist Verstand.“

---

alle vier Classen der Thierwelt, zuletzt sogar an die stummen Fische, um von ihnen sich berichten zu lassen. Der Sprecher hebt adversativ mit ואולם an, um der Thatsächlichkeit V. 6. ihren Ursprung V. 9. vorzurücken. — Vgl. 21, 29. 1 Sam. 25, 8, für das Femin. Sing. תורך zu 14, 19. — Manche Ausll. wie UMBR. BÖTTCH. erklären: *das Gesträuch am Boden;* aber der Strauch, so kein lebendes Wesen, mit welchem Fug pflanzt er sich zwischen Vogel und Fisch? und auch לארץ statt des Gen., und zwar eines andern (1 Mos. 2, 4.), läuft dem Sprachgebrauche zuwider. Seinerseits würde, was die Verss. und manche Neuere wollen: *sprich zur Erde*, hier unechter Ausdruck sein, wenn man überhaupt so formulirte. Und der Erde selber versieht man sich in dieser Reihe ebenfalls nicht. Ferner, wie gewinnt man einen Standpunkt ausser ihr, um sie, als welche ein Einzelwesen sei, vor das Auge zu kriegen? und soll sie ihren Mund aufthun, — um den Frager zu verschlingen (4 Mos. 16, 32.)? — Was der Zusammenhang heische, ahnen SCHULTENS und DILLM.; dass aber, wie sie meinen, *Erde* für *Gethier* (רֶמֶשׂ 1 Kö. 5, 13.) *der Erde* gesagt sei, scheint unmöglich, sintemal die Erde noch manch andern Inhaltes ausser Feldmäusen u. dgl. sich erfreut. Schreibe שֶׁרֶץ־הארץ. An dem seltenen Worte stiessen auch LXX an, und glaubten statt seiner 3 Mos. 5, 2. שקץ zu sehn. Aus ר ist י— auch 2 Sam. 16, 14. 23, 8. 2 Kö. 9, 7. geworden; ץ verdarb zu ח 1 Sam. 10, 2. 2 Sam. 6, 5. den LXX, ebenso Neh. 3, 8. in חרהיה aus צרפים, ח in ץ 1 Kö. 2, 29. 2 Kö. 3, 19.; für ל endlich ist auch Ez. 19, 3. 2 Mos. 9, 14. (vgl. 10, 1.) Ps. 121, 1. ה herzustellen. — Durch 10, 13. lasse man sich nicht beirren, als ob אלה mit זאת gleicher Beziehung wäre. UMBR. und HAHN: wer wüsste nicht *von allem dem* oder *um alles dieses;* allein in Frage steht nur Eines, ob es von Gott herrühre, das Glück der Frevler (V. 6.), und dgg. sind vier Classen Geschöpfe aufgeführt, welchen Lehre zugetraut, bei denen ein Wissen vorausgesetzt wird. Unrichtig auch DILLM.: *an allen diesen.* Gerade an der Thierwelt lässt sich dieses Thun Jahve's nicht absehn; statt der Stellen Jer. 14, 22. Jes. 66, 2., wo כל אלה auf Anderes zurückweist, vgl. vielmehr Mal. 1, 10. — יהוה statt אלוה steht b. im Satze, der vermuthlich als gebräuchliche Formel (Jes. 41, 20.) ausgeprägt war.

b) Beweis: er ist ja der Herr über Leben und Tod (5 Mos. 32, 39.), und — lässt die Frevler leben (21, 7.). — Zu b. vgl. die Formulirung 4 Mos. 27, 16.

13. Bei Ihm ist Weisheit und Thatkraft,
Sein ist Klugheit und Verstand. *c*)
14. Sieh', er reisst ein, und nicht wird wieder aufgebaut;
kerkert ein, und nicht wird der Mann gelöst.
15. Sieh', er hemmt die Wasser, und sie vertrocknen;
er entfesselt sie, und sie kehren das Land um.
16. Bei ihm ist Macht und Tiefeinsicht,
sein ist, der irrt und der irreführt. *d*)

---

c) Zweite Hälfte der Gruppe, welche in 4 und 3 VV. zerfällt. — Prüfend, was er hört (V. 11.), setzt H. falscher Meinung (V. 12.) die richtige Ansicht entgegen V. 13. Nicht, als wäre der Satz V. 12. ein Beispiel solcher Rede, die geprüft wird, sondern die Rede von Greisen, wie die drei Freunde sind (32, 6.), besteht nicht in der Prüfung. H. wehrt den Autoritätsglauben ab; und, gleichwie C. 13, 11. über den schliesslichen Ausgang weissagt, so deutet Vers 13. hier bereits die kommende Beweisführung, besonders C. 28., an. — Das Ohr, sein Ohr 13, 2., hört nicht bloss den Schall der Worte, sondern versteht sie auch; שמע bedeutet auch verstehen z. B. Jes. 33, 19. Aber nun weist er demselben noch weiter, worauf die Vergleichung zielt, das Unterscheiden von Wahrheit und Irrthum zu, weil das Urtheil darüber die Empfindung und die *apperceptio* zu begleiten pflegt. Der Gaumen gewahrt nicht nur, dass diese Speise eine andere, denn jene ist, sondern auch, wie sie schmeckt, ob gut oder schlecht. — Vgl. C. 34, 3.; die Cop. wie 5, 7. — „So sagen die Leute; ich hingegen behaupte u. s. w.“ Vor ארך ימים, was zur Noth als Subj. gelten könnte, scheint vielmehr die Präpos. fortzuwirken. — גבורה, ausbleibend im Gegensatze V. 12. und wiederkehrend in עז V. 16., hat den Nachdruck, sofern das Walten Gottes V. 14—25. seine Macht nicht verkennen, die Weisheit dahinter nur ahnen lässt.

d) Das Gesagte wird nunmehr mit Thatsachen belegt. Dem Vfr ist es aber wesentlich darum zu thun, in Lenkung der menschlichen Schicksale die Allgewalt und Selbstherrlichkeit Gottes aufzuzeigen; sie bass ins Licht zu setzen, läuft Kennzeichnung seiner Macht über die Natur nebenher, hier eingerahmt von V. 14. und 16., dann VV. 19. 21. im 2. VGl. nachgebracht. Die Gruppe V. 14—16. ist Vorhalle für V. 17—22.; die Rede nimmt sich 16a. zu V. 13. zurück. — Angehoben wird V. 14. ganz allgemein, selbst ohne ausgesprochenes Obj. der Handlung. Nicht יִבָּנֶה, sondern vgl. zu 15, 28. — An die Stadt angeschlossen wird in b. der Bewohner. Eig.: *er umschliesst einen Mann*, setzt in sofern ihn gefangen, als er ihm jeden Ausweg umzäunt (vgl. 3, 23. 1 Sam. 23, 7.). יפתח] Nicht: *der Bande entledigt*, sondern *losgelassen*, durch einen Andern. DEL. DILLM.: *und man kann nicht aufthun; so wird nicht aufgethan.* Was nicht? vgl. vielmehr Jes. 14, 17. und zu Jes. 22, 22. m.

17. Er lässt Rathsherren wandern barfuss,
und Richter macht er verrückt.
18. Die Schärpe von Königen löst er
und schlingt um ihre Hüften einen Gurt.
19. Er lässt Priester wandern barfuss, *e*)
und ewige Felsen stürzt er um.
20. Er entzieht Wohlredenden die Sprache,
und Alten nimmt er den Verstand.

Comm. — Vers 15. läuft in beiden Gll. dem 14. parallel (vgl, Jes. 58, 6. und 1 Mos. 20, 18. mit 1 Sam. 1, 6.). — Am. 5, 8. — Wie V. 14 und in allem Folg. göttliches Walten zum Verderb aufgezählt wird, so tritt auch Vers 15. zu 5, 10. in den Gegensatz. — Ueber שגג neben משגה s. zu Ps. 5, 2. Er hat auch den Klügern von Beiden in seiner Gewalt (5, 13.). Die ganz specielle Kategorie bereitet auf V. 17 ff. vor; sie geht nicht auf ein Verhältniss zwischen Einzelnen, sondern besagt: das Volk, welches regiert wird, und seine Regenten (V. 17.): „wer weidet und wer geweidet wird" HARIR. p. 600. (vgl, Jes. 9, 15.).

e) Wiederaufnahme von V. 14 ff., Nachweis für die Aussage V. 16. Von dieser seiner Gewalt macht er auch Gebrauch; er führt ein Volk sammt dessen Häuptern in Gefangenschaft, dieselben שולל] barfuss (zu Mich. 1, 8.), wie üblich (vgl. Jes. 20, 4). — Das Subj., über dessen Verhältniss während der Handlung, nicht über diese selbst, die Ergänzung aussagt (C. 24, 7. 9. 30, 12. Jes. 24, 22. Jer. 4, 30.), erscheint hier und V. 19. wie 33, 3. Jes. 20, 4. in den Akkus. umgesetzt: in beiden Fällen bleibt seine nähere Bestimmung endungslos. — Um vorläufig abzuschliessen, kehrt leicht abgewandelt der Satz in V. 19. zurück (vgl. 16 a. mit V. 13.). In יהולל (vgl. Jes. 44, 25.) scheint Anklang an שולל beabsichtigt zu sein. V. 18. folgt auf Wâlî und Câdhî der Kriegsfürst, die Geistlichkeit macht V. 19. den Schluss מוסר] Existirt Einheit der Vorstellung, so sind Ort des מוסר die Hüften, wie diess durch Jes. 45, 1. sich bestätigt. Also wird das Wehrgehänge, *balteus* (*Vulg.*) zu verstehen sein, (PLUT. Camill. C. 28.), das *insigne*, Abzeichen des Königs d. i. (15, 24. 29, 25.) Feldherrn. Jer. 10, 8. bedeutet מוסר der Götzen *id quod arguit*, dass sie Götzen sind; und so ist 5 Mos. 11, 2. Jahve's מוסר, welchen b. besondert, das *argumentum* für Andere, wodurch Jahve sich als solchen ausweist. Offenb. 19, 16. kennzeichnet den König obendrein Schrift auf dem *paludamentum* in der Gegend der Hüfte, ähnlich wie beim طِرَاز geschieht (s. SILV. DE SACY Chrest. Ar. II, 115.). Die Meinung, מוסר *castigatio* stehe im Sinne von *autoritas*, Regiment, widerlegt DILLM., welcher den Stat. constr. von מֹוסֵר *Fessel* erkennen will, nemlich den Zwang (LUTHER), welchen die Könige ihren Unterthanen anlegen. — אזור ist der lederne Gurt des gemeinen Mannes (2 Kö. 1, 8.).

21. Er giesst Verachtung über Freiherrn aus,
und den Gürtel der Ströme lockert er. *f*)

---

f) Gemeinhin deutet man איתנים persönlich, und die Verss. finden hier Dynasten und *optimates* oder auch (die *Aram.*) Starke und Gewaltige; allein das Wort bedeutet nur *perennirend* (s. 20a.), *dauerhaft, dauernd* (Jer. 5, 15.) von jetzt an, nicht nothwendig von lange her. Nun war wohl das Priesterthum (im Reiche Juda!) erblich, aber die Priester sterblich; und איתן heisst Jer. 49, 19. nur der Schäfer. Für die Erkl. sind 19b. und 21b. solidarisch, auch erstere Stelle also von Vorgang in der äussern Natur, und um יסלף willen איתן als Bezeichnung des Felsens (Mich. 6, 2. 4 Mos. 24, 21.) zu verstehn (vgl. 14, 18.). סלף ist اتلف *zunichte machen, ruiniren* (vgl. סלל, סמך, סמר). — איתן, sonst auch (*rivus*) *perennis*, zieht V. 20. נאמנים nach sich (vgl. Jer. 15, 18. Jes. 33, 16.), *die Geschwätzigen*, deren Redefluss nicht leicht versiegt (vgl. χείλη πιστῶν Sir. 1, 21.); und in b. die זקנים, denn das Alter macht gesprächig (1 Macc. 14, 9.). Nach der Katastrophe selbst V. 17—19. stellt uns Vers 20. an ihren Anfang: da die Dinge anders gekommen sind, als die Politiker meinten, verstummen sie und sind sie mit ihrer Weisheit zu Ende (vgl. Jes. 29, 14. Jer. 37, 19. Mich. 3, 5—7.). — Vers 21a. nennt eine Folge. Aus diesem VGl. und 24b. setzt sich Ps. 107, 40. zusammen (vgl. zu 5, 16.). Ueber נדיב, hier keine moralische Kategorie, s. zu 21, 28. Im Arab. bedeutet نجيب *generosus;* und der Vfr fährt fort, als hätte ihm שׁפך בוז על־נְגִבִים (vgl. נֶגֶב) im Sinne gelegen. In den אפיקים sehen LXX und *Vulg. Darnieder-*, unter Druck *gehaltene*, die *Aram.* dgg. und die Neuern *Starke, Vielvermögende:* Beides gegen allen Sprachgebrauch, Hiobs selber; von אפק *in sich enthalten, umfassen* bedeutet das Wort *alveus, canalis, tubus aquarum.* מזיח hinwiederum ist was מֵזַח, Ps. 109, 19. *Gürtel.* Wenn nun aber Jes. 23, 10. durch Beseitigung des מזח ein Volk in den Stand gesetzt wird, wie der Nil das Land zu überfluthen, so hängt das Bild an der Vergleichung: dem Volke wird ein מזח beigelegt, weil er wie das עבור ארץ schon vorher dem Nil zukommt. Diess wird durch unsere Stelle bezeugt; denn eben die Wasser des Nils werden in Kanäle geleitet, und diese eingedämmt. Diese χώματα (DIOD. 1, 36.) der διώρυχες (C. 34.), der *fossae, in quas Nilus exaestuat* (SUETON. Octav. C. 18.), kann das mächtig anschwellende *cavum flumen* (VIRG. Ge. 1, 326.) lockern und durchbrechen, so dass künstliches und mühseliges Menschenwerk zunichte wird. Uebr. entspricht מֵזַח dem arab. حِزام (vgl. מחר äth. = רחם, חָגוּ = وَجَعَ), was auch von einer Ringmauer gesagt wird (s. DOZY, Glossaire), und ein ἰσθμὸς in Attika war und hiess ζωστήρ.

22. Tief Verborgenes legt er bloss aus dem Dunkel,
und zieht ans Licht hervor Todesnacht. *g*)
23. Er lässt Völker umherschweifen und verkommen,
er breitet Völker aus und siedelt sie an. *h*)
24. Er entzieht die Einsicht den Häuptern der Gemeinde,
und lässt sie irre gehn in unwegsamer Oede.
25. Da tappen sie auf Dunkel und kein Licht,
und irre gehn lässt er sie wie den Trunkenen. *i*)

---

g) Aus dem Verlaufe des Krieges; Plünderung der eroberten feindlichen Stadt (vgl. Jes. 45, 3. Nah. 2, 10.). עמקות sind tief liegende Dinge, nemlich אצרות חשך (Jes. a. a. O.), und *Todesnacht* steht metonymisch für ihren Inhalt, wie z. B. 28, 3. *Stein der Todesnacht* zur Erwähnung kommt. — וַיֹּצֵא, Subjektswechsel ist nicht angezeigt (Ps. 37, 6.).

h) Ohne fernere Bezugnahme auf ein einzelnes Geschehniss greift die Ausleitung über V. 17. zurück und entwickelt die Kategorie 16b. Das 2. Gl. von V. 23. wird nur durch die Aussage, welche der Vfr eigentlich bezielt, als Gegensatz herbeigeführt. Wie שטח so sollte auch als Folge sich anschliessend וינחם in eigentlichem Sinne gemeint sein; indess ein Volk, das man irgendwohin führen will (2 Mos. 15, 13.), wird zusammengezogen, nicht ausgebreitet. Hat sich eines über ein Land ausgedehnt, so ist sein Nächstes, sich niederzulassen. Lies hier wie 1 Kö. 10, 26. 2 Kö. 18, 11. וַיַּנְּחֵם d. i. וַיֹּשֶׁב אותם (2 Kö. 17, 6.); vgl. Sach. 2, 10. — Jes. 14, 1. Ez. 37, 14. So wird Jos. 4, 8. וינחום geschrieben neben ויניחום 6, 23., und 1 Sam. 22, 4. punktirten auch LXX falsch וַיַּנְחֵם. — Es erhellt nunmehr, dass nicht in a. ויאבדם zu משגיא, sondern b. zu a. den Gegensatz bildet; die Punkt. מַשְׂגִּיא *er zieht gross; er gibt Wachsthum*, fällt somit beiseite. משגה V. 16. verhindert billig nicht (vgl. 7, 7. mit V. 11.), מַשְׁגִּיא auszusprechen; die Wurzel lautet ursprünglicher שגא, wovon שגיאה, arab. سكع d. i. حير *attonitum vagari* (vgl. zu Ps. 7, 1. über שגיון). In vergeblichem Suchen nach einer מנוחה (5 Mos. 12, 9. Richt. 18, 1.) lässt er sie umherschweifen (Jes. 30, 28. vgl. 1 Mos. 20, 13.), und auf diese Art zu Grunde gehn.

i) Aber wiederum, wenn ein Volk sesshaft ist, so betäubt er dessen Führer (Jes. 9, 15.), so dass sie den Weg verlieren. In Folge dessen suchen sie ihn tastend (Jes. 59, 10.), stossen nicht auf Lichtung, Ausweg, sondern auf dunkle Gegenstände, Dunkel (vgl. צלמות V. 22.), das ihnen den Weg versperrt (23, 17.); und so schwanken sie umher nach verschiedenen Richtungen (vgl. Jes. 19, 14.). Dass diess alles bildlich zu verstehn ist, liegt am Tage. עם הארץ] Nicht *V. der Erde* wie Jes. 24, 4. (vgl. 42, 5.), auch ist der Art. nicht im Sinne von *aliquis* gesetzt wie Jes. 7, 14. Ez. 37, 1. Richt. 14, 6.; vielmehr, unterschieden von seinen

C. 13, 1. Sieh', alles das hat mein Auge gesehn,
mein Ohr gehört und vermerkte es.
2. Soviel ihr wisst, weiss ich auch;
mich bringt ihr nicht zu Falle. *k*)
3. Aber ich will zum Allmächtigen reden,
und gegen Gott zu rechten hab' ich Lust;
4. und aber ihr seid Kleisterer des Truges,
nichtige Aerzte seid ihr allzumal.
5. O dass ihr doch gänzlich schwieget!
so sollt' es euch gelten für Weisheit. *l*)

Obern, ist das „Volk des Landes" (3 Mos. 20, 2.) hier wie in der Mishna der *ὄχλος* Joh. 7, 49., was צְעִירֵי הַצֹּאן Jer. 49, 20.; es sind die שְׁגָגִים V. 16.

C. 13, 1—13. führt Hiob aus, dass seine Freunde am besten thun, zu schweigen; V. 14—22., dass er wohl daran thue, zu reden; im Folg. redet er sodann.

k) Rückblick auf das Gesagte. *Jegliches*, jedes Thun Gottes, wie es im Einzelnen aufgeführt worden ist V. 17 ff., hat H. theils selbst geschaut, theils durch Andere erfahren, und es bildet als Geschichte einen Bestandtheil seines Wissens (V. 2.). Vers 2. kommt mit 12, 3. überein, b. kehrt wörtlich von dort wieder.

l) In der stolzen Zuversicht, welche sich V. 2. kundgibt, läge für H. ein Grund, den Streit wider die Freunde fortzusetzen; allein er sucht sich einen andern, stärkeren Gegner. ואולם אתם hinter אולם אני stellt die Freunde dem H. und den 4. V. dem 3. gegenüber: „ich will zu Gott und wider ihn reden; ihr aber, die ihr gegen mich für Gott redet, ihr seid u. s. w." Coordinirt mit אולם, müsste ואולם zu V. 2. oder V. 1. adversativ stehn; allein, auch abgesehn von 2b., heisst es in a. nicht: ihr wisst soviel wie ich, V. 1. nicht: ihr habt diess alles gesehen u. s. w. הוכח] Vgl. 6, 25. und zu 9, 18. טפלי־שקר] S. zu Spr. 15, 26. Der Gen. entspricht dem Akkus. des Finit. (Ps. 119, 69.): שקר ist der Anstrich (תָּפֵל), womit sie den wahren Sachverhalt, das Unglück des Schuldlosen, übertünchen (14, 17.). רפאי אלל] Von einer Wurzel, welche eigentl. *flicken* bedeutet, ist im Sprachgebrauche רוֹפֵא nur immer *Arzt* (vgl. XENOPH. Cyrop. I, 6, 16.), also Substantiv, und אלל hier wie Sach. 11, 17., wie עָמָל 16, 2. nicht nach Art von שקר Obj. des Finit., sondern Ersatz des Adjektivs (vgl. zu Hos. 13, 2.). Sie sind Pfuscher, sofern sie den Leidenden auf eine Krankheit behandeln, die er gar nicht hat, als *materia peccans* eine Schuld seiner ansehn. Sie versuchen Heilung durch fruchtloses Gerede (16, 5.), und erwecken so bei H. den lebhaften Wunsch V. 5., mit welchem das Ende des Einganges hier wieder beim Anfange

6. Höret denn meine Rüge,
   und merket auf den Tadel von meinen Lippen! *m*)
7. Wollt ihr für Gott Unrecht reden?
   wollt für ihn ihr Trug reden?
8. Wollt ihr seine Partei nehmen?
   wollt ihr Gott vertheidigen? *n*)
9. Gefällt es, dass er euch ergründen möge?
   werdet ihr, wie man Menschen täuscht, ihn täuschen können?
10. Scharf tadeln wird er euch,
    wenn ihr im Geheimen Partei nehmet.
11. Wird nicht seine Hoheit euch verblüffen,
    und der Schrecken sein euch befallen? *o*)

12, 2. anlangt. — Vgl. Spr. 17, 28., PLUT. de lib. educ. 14 E.: σοφὸν εὔκαιρος σιγή, und: *si tacuisses, philosophus mansisses.*

m) Sie sollen schweigen V. 5., aber nicht bloss von ihm weg (V. 13.), sondern auch zu ihm her (Jes. 41, 1.). תוכחת verstehen die Verss. richtig als *Rüge, Zurechtweisung,* und demzufolge sind auch die רבות, die Besonderungen von ריב (Ps. 31, 21. 5 Mos. 17, 8.), Vorhalte, in welchen er sie der Sünde zeiht und mit Strafe bedroht. Der Vers kündigt also den Inhalt von V. 7—12. an; seine eigene Verantwortung vor Gott anzuhören, fordert H. V. 13. und V. 17. wieder besonders auf (s. HRZL und DILLM. z. d. St.).

n) Die Rüge ergeht von vorne herein in Form der Frage nachdrücklich durch ident. Parall. wie 8, 3. H. fragt sie Dasjenige, was ihm nicht erst fraglich ist, dessen sie aber sich nicht klar bewusst zu sein scheinen. Ihr Unrecht ist Trug, sofern sie behaupten, was sie nicht wissen, wovon sie eine Ueberzeugung nicht haben können; und gestempelt zu עולה wird ihr Reden durch seine Quelle, ihre Parteilichkeit V. 8. Es sind hier nicht, wie DILLM. meint, zwei Fälle in Aussicht genommen; vielmehr ordnet sich das 2. VGl. unter: darin eben, dass sie sich zu Sachwaltern Gottes aufwerfen, besteht ihre Parteilichkeit. — Vgl. Richt. 6, 31. und 4 Mos. 11, 29.

o) Gotte selbst, der euch durchschaut, machet ihr euch dergestalt missfällig. הטוב] Für den Sinn: *wird es gut sein* vor Gott (HRZL), oder für euch dem Erfolge nach (DILLM.), reicht der Ausdruck nicht hin; denn durch den abhängigen Satz kann טוב nicht auf die Zeitstufe desselben gehoben werden. Statt 10, 3. hat man vielmehr 2 Sam. 3, 13. zu vergleichen: *gut!* d. h. es ist mir recht; es beliebt mir so. Wenn Gott in Betreff der geheimen Triebfeder (בסתר) ihres Gebahrens getäuscht werden könnte, so dürften sie es darauf ankommen lassen. כהתל] Indem von תלל nur Hiphil nebst Verbalnomina gebildet wurde, verdunkelte sich die Etymologie, so dass das Präform. als erster Rad. gilt. Im Arab.

12. Eure Erinnerungen sind Aschensprüche,
Lehmschanzen eure Schanzen. *p*)
13. Schweiget, lasset mich! dass ich rede,
ergehe über mich, was nur mag. *q*)
14. Wesshalb sollt' ich mein Fleisch mit meinen Zähnen
forttragen,
und meine Seele legen in meine Hand?
15. Wenn er mich umbringen will, ich werde nicht warten;
nur meinen Wandel will ich ihm ins Angesicht darthun. *r*)

---

entspricht die Wurzel دَلّ (vgl. דור und תור, בדד und בתת ff.) mit dem Begriffe der *dissimulatio*, des Maskirens der wahren Gesinnung. — Vers 10. gibt den Erfolg des unterstellten הקר an, Vers 11. die Form des Vollzuges der תוכחת V. 10. Da sie in der That parteiisch sind, so muss die Vorhersagung eintreffen; und somit liegt Rüge kraft 42, 7. 8. im Wurfe, nicht Züchtigung. — Vgl. 31, 23. — Die ganze Stelle, V. 7—11. nebst V. 16. verwerthet KANT: Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (Kleine Schriften, Neuwied 1793. S. 226.), zur Beherzigung für diejenigen, welche meinen, wie J. H. VOSS es ausdrückt, für den Herrgott flunkern sei frommes Verdienst.

p) Eben weil von Parteilichkeit beeinflusst, ist, was sie vorgebracht haben, unhaltbar. Ihre Lehrsätze bezeichnet H. als Gedächtnisskram, denn sie haben dieselben von Andern empfangen und sich eingeprägt (8, 8. 12, 12.), ferner als unkräftig, ohne Wesenheit; vgl. zu אפר Jes. 41, 24. mit V. 2. (44, 20.). לְגַבֵּי] לְ soll hier wie Hos. 9, 13. das Präd. vom Subj. unterscheiden, vorab dazu sich eignend (vgl. z. B. Ez. 3, 26.), und indem das Wort wie anderwärts (Ps. 89, 19. Pred. 9, 4.) das Subj. im Satze voransteht. — גַּב ist obere, nach aussen zugekehrte Seite, hier Erhöhung, sich hinter ihr zu bergen, Bollwerk (vgl. Jes. 41, 21.), dasselbe leicht zerbröckelnd (vgl. 4, 19.). So nennt H. die Behauptungen, hinter welche sie sich verschanzen zu Abwehr und Angriff.

Zweite Gruppe V. 13—22.: „Reden will ich, da ich keinen Grund zu schweigen habe; da der Entschluss selbst schon für mich beweist; da ich Recht behalten werde — V. 18., in einem ehrlichen Kampfe mit gleichen Waffen."

q) Folgerung. Weil, was sie zu sagen wissen, nichts taugt, sollen sie vielmehr ihn reden lassen. — Vgl. 1 Chron. 29, 30. 5 Mos. 24, 5. — 2 Sam. 18, 22.

r) Rede, wie er sie beabsichtigt, kann sein Tod werden (15a. 9, 21. 22.); wesshalb aber sollte er, der Unglückliche, auf Erhaltung seines Lebens ängstlich bedacht sein? Das Bild in 14a. ist vom Löwen entlehnt, der seine Beute (vgl. שָׁלָל Jer. 21, 9. 38, 2.) in Sicherheit bringt

16. Auch das kommt mir zu Hülfe,
dass nicht vor ihn ein Heuchler treten wird. *s*)
17. Höret denn wohl meine Rede,
und meine Verkündigung dring' in eure Ohren! *t*)
18. Siehe da, ich ordne Gericht an;
ich weiss, dass ich Recht behalten werde.

(Jes. 5, 29.). Die Formel in b., noch Richt. 12, 3. 1 Sam. 19, 5. 28, 21., meint es in diesen Stellen so: die Seele in die Hand legen, um sie wegzuschleudern auf die Gefahr hin, dass man sie nicht wieder finde; hier dgg. gilt es, ihren Besitz festzuhalten (vgl. auch Jes. 49, 2.). — Richtig verstehen הֵן die Verss.; dgg. Neuere: *sieh', er wird mich tödten.* Gewünscht hat das H. C. 6, 9., und für möglich muss er es halten; aber woher käme ihm der Glaube, es sei so, welcher sich nachgehends als irrig herausstellt? Das deutende הֵן (21, 27. Jes. 54, 16. Ps. 51, 7. 8.) weist mit dem 2. Mod. auf einen künftigen, möglichen Fall hin (40, 23. Jes. 54, 15. 2 Chron. 7, 13.), wie im bibl. Aram. und אֱרֵי im Targum. לא איחל] Da יחל öfter (29, 21. 23. 30, 26.) mit לְ verbunden vorkommt, so legte sich Q'ri לוֹ nahe, welches auch *Vulg.* und die *Aram.* ausdrücken; allein über den Tod hinaus auf Gott hoffen kann er nicht. Die Wendung aber: *auf ihn*, dass er mich tödte, *harre ich* (DEL.), hängt mit der falschen Auffassung von הֵן zusammen; לוֹ sollte billig nicht vorausgehn; und, dass er seinem Kommen d i e s e s W e g e s entgegensehe, würde doch anders ausgedrückt sein (Jes. 26, 8.). Ebenfalls mit הֵן *siehe* solidarisch ist die Erkl.: *ich darf nicht weiter hoffen* (UMBR.), was? Wie auch 6, 9. 14, 14. steht יחל hier absolut, und es liegt darin der Begriff des Zögerns (vgl. Richt. 3, 26. mit 25.). Aus dem 2. Gl. besonders erhellt, dass H. sagen will: ich werde bereit sein; ich werde ihn nicht erst zitternd heran nahen lassen, dass ers vollführe, sondern seinem Willen entgegenkommen. קטל] S. 24, 14. *meine Wege*,] wie sie in der That waren, nemlich schuldlos. — C. 2, 5.

s) Vers 16. knüpft an 15 b. an. „Schon dass ich das wage, was kein חָנֵף (s. zu 8, 13.) sich unterstehn wird, erweckt für mich ein günstiges Vorurtheil.“ Trotz Jes. 12, 2. ist הוא nicht auf Gott, sondern auf das 2. VGl. zu beziehn.

t) Nachdem er sie V. 13. schweigen hiess, sollen sie V. 17. hören, aber nicht wie V. 6. Rede, an sie gerichtet, sondern zuhören seinem Rechten mit Gott. שמוע] Der nachgesetzte Infin., beim Imper. häufig, bei diesem 21, 2. 37, 2., dehnt die Handlung ohne Hemmniss aus, so dass sie von keiner andern abgelöst, nicht durchkreuzt und gestört werde. Die 2. VH. hängt nicht noch von שמעו ab, da für ein betontes *mit den Ohren* (Jes. 6, 10. Ps. 44, 2.) hier kein Grund abzusehn ist. — אחוה für אַחֲוָיָה (Dan. 5, 12.) nach אזכרה vom Hiphil, أوحى im Arab., während hebr. und aram. nur Pihel vorkommt.

19. Wer wird streiten wollen mit mir?
ja, dann wollt' ich verstummen und verhauchen. *u*)
20. Nur zweierlei thu' mir nicht an:
dann werd' ich vor deinem Antlitz mich nicht verbergen.
21. Deine Hand hebe von mir hinweg,
und dein Schreckniss möge mich nicht einschüchtern:
22. Dann sprich, so will ich antworten;
oder ich will reden, und du erwiedre mir. *v*)
23. Wieviel sind meiner Fehltritte und Sünden?
mein Vergehn und meine Sünde lass mich wissen.
24. Warum verhüllst du dein Antlitz,
und betrachtest mich als einen Feind von dir?
25. Magst du scheuchen ein verstürmtes Laub,
und verfolgen die dürre Stoppel? *w*)

---

u) Diese Worte spricht H., wie ihr Inhalt lehrt und die Anrede V. 21., eigentlich an die Adresse Gottes. Er sagt nicht nur: ich verlange selbst eine Untersuchung, weil mir vor ihrem Ergebnisse nicht bangt, sondern leiht auch stärksten Ausdruck der Erwartung, dass kein Gegner sich einstellen werde. „Wer wird gegen mich auftreten?" — Das thaten bisher die drei Freunde; aber nicht sie hat er im Auge, sondern Gott. Daher V. 20. die Bedingungen, unter denen er sich stellen will und eventuell die Folge 19 b. gelten lässt, überzeugt, dass der Aufforderung V. 22 ff. Gott nicht nachkommen wird. משפט] Wie eine מַעֲרָכָה der feindlichen gegenüber (1 Sam. 17, 21.), indem er den Rechtsstreit anbietet. UMBR.: *ich lege dar mein Recht;* aber *mein*, worauf es sehr ankäme, steht nicht da.

v) Wunsch und Willensmeinung C. 9, 34. 35. kehren hier zurück, aber zu Gott selbst ausgesprochen als Bedingung und Folge, indem von jener Hiobs Verhalten abhängen soll. הרחק] Statt der durch 20a. angezeigten Negative: *lass nicht ferner auf mir ruhn* ff.; הרחַק in der Pause für הרחֵק (vgl. z. B. 19, 10. Richt. 19, 20., s. TUCH zu 1 Mos. 17, 14.). — Im Uebr. s. zu 9, 34. und vgl. Ps. 38, 2. — Zu V. 22. vgl. 42, 4., wegen קרא s. zu 9, 16.

w) Schicklich denken wir vor V. 23. eine Pause; nachdem H. aber umsonst darauf gewartet hat, dass Gott erscheine und das Wort ergreife, hebt er selbst an. — Es fragt sich eigentlich nur immer um den Grund von Hiobs Unglück (vgl. 10, 2.); und wenn er nun beginnt: *wieviel Sünden hab' ich* auf dem Kerbholz? so fragt er nach dem Mehr und Weniger im Bewusstsein, dass gar nichts vorliegt; und in sofern sind seine Fehltritte allerdings nicht zu zählen. Vers 24. nimmt sich um die Folge an, welche Gott der vorausgesetzten Sünde gibt. — Da 24a. ממני sich vermissen lässt, so könnte man glauben, H. frage, warum Gott zur Ver-

26. Dass du bittere Dinge mir verschreibst
und mich antreten lässest die Sünden meiner Jugend;
27. in den Block meine Füsse legst,
all meine Pfade bewachest,
um die Wurzeln meiner Füsse eine Grenze ziehst. *x*)
28. Und ein Solcher altert wie vom Wurmfrass,
wie ein Kleid, das die Motte zerfrisst —*y*)

---

handlung nicht erschienen sei; allein dieses Ausbleiben ist ein Vorenthalten der ganzen Person, und der gewöhnliche Sinn der Formel harmonirt mit der Fortsetzung. Sein leuchtend Antlitz (z. B. Ps. 44, 4. 4, 7.) verhüllt er oder kehrt er von ihm weg, d. h. blickt ihn nicht gnädig an, weil er in ihm einen Feind vermuthet. Einen Feind, den er als solchen auch behandelt; aber (V. 25.) ein ohnmächtiges Wesen, das ihm zu schaden gar nicht im Stande ist, will er das als seinen Feind aufstellen (vgl. 7, 20.)? — Vgl. Nah. 1, 10. mit Jes. 41, 2. תערוץ] Dem רודף kehrt sein Objekt den Rücken zu, dem עורץ seines das Gesicht. Von ערץ, عرض sind beide Bedeutungen, hebr. *zurückscheuchen* und *zurückscheuen* (31, 34.), arab. *obtulit rem* und *obtulit se res* in Qal vereinigt (vgl. كفّ): eins wie das andere ist ein *proponere*. Die bloss aktive Bedeutung auszusondern, verpflanzt die Sprache sie sodann in das Hiphil (Jes. 29, 23. vgl. ZUZENI zu A. b. K. Moall. v. 22. HARIR. p. 410 comment.).

x) Aus dem Thun Gottes V. 26. schliesst H. auf die Gesinnung (24b. 25.) zurück und leitet aus ihr dasselbe als Folge ab, durch welche sich die Frage VV. 24. 25. rechtfertigt. — כתב על־פלני ist einem *zur Last, zur Pflicht schreiben* (2 Kö. 22, 13.), welche hier im Verschlucken, Einnehmen besteht (vgl. 9, 18. 6, 7.). Die bittern (Kräuter 2 Mos. 12, 8.) Arzneien hier sind Bild für die Leiden, welche als Sündenstrafe Heilung, Besserung bezwecken; und der Ausdruck ist vom Verordnen des Arztes *κατὰ νόμον ἔγγραφον* (DIOD. 1, 82.) entlehnt. Also: „dass du mir Leiden sendest“, indem du die Sünden des נַעַר (Ps. 25, 7.) in Gestalt der Strafe an mich den זָקֵן übergehn lässest, wie man eine Erbschaft und auch eine Strafe „antritt“. Es ist unbillig, Fehltritt desjenigen, der gut und böse nicht zu unterscheiden weiss (vgl. Odyss. 18, 228., s. zu Jes. 7, 15.), überhaupt zu ahnden.

y) Als der sich vergangen habe, ist er in Haft genommen, und zwar strenge, so dass seine Füsse in den Block gelegt wurden (Jer. 29, 26. Apg. 16, 24). Dazu ist ihm ferner Wache gesetzt (7, 12.); der Menschenhüter (7, 20.) nimmt alle seine Wege in Acht und beschreibt einen engen Kreis um ihn. Nemlich mit seinen unförmlich angeschwollenen Füssen kann er nicht gehen; jede Bewegung verursacht ihm Schmerzen, und verbietet sich so von selbst: als ob Gott ihn nicht aus den Augen ver-

C. 14, 1. Der Mensch, vom Weibe geboren,
lebt kurze Zeit und wird satt von Unruh.
2. Wie eine Blume geht er auf und verwelkt,
flieht wie der Schatten und verweilet nicht. *z*)

---

löre, lässt er ihm keinen Versuch, sich zu bewegen, ungeahndet hingehn; und sich überhaupt nur zu rühren bleibt ihm kein Spielraum. — In התחקה ist die Handlung nur mittelbar auf ihr Subj. zurückbezogen (EW. Lehrb. § 124, b. vgl. הִתְוָאֵד 2 Mos. 8, 5. = *sibi constituere*, נמלא 2 Sam. 23, 7. *sich* (*sibi*) *einfüllen.*). Der Ausdruck erläutert sich aus 14, 5 b., räumlich verstanden; richtig im Uebr. WINER. — Die Wurzeln der Füsse sind nicht die Fusssohlen, sondern die Fusse selbst, רגלים eig. die Beine (s. zu Spr. 26, 6.): die Zehen sind Fasern dieser Wurzel.

y) Wirkung solcher Strenge auf den Gefangenen. הוא bezieht sich natürlich auf denjenigen, welchem also mitgespielt wird; aber der ist ja H. selbst, und im Unterschiede zu 12, 4. geht die erste Person im Suffix voraus, während die dritte 14, 1. anhebt. Demgemäss befindet der Vers sich in der Schwebe, הוא schreibt der Vfr bereits im Hinblick auf 14, 1., so dass 14, 1 a. als nachgeholtes Subj., b. als Apposition erscheint (vgl. 2 Sam. 17, 10.). Indem dergestalt C. 14, 1. Zwang übt, als wäre seine Formulirung unabänderlich, wird überwiegend wahrscheinlich, dass das künstlerisch ausgearbeitete 14. Cap., welches von Hiobs besonderem Falle Umgang nimmt, schon früher verfasst war und nunmehr eingereiht wurde (vgl. Jes. 47. und 63, 1—6.), wozu Vers 28. den Uebergang sucht. — Falsch auch Neuere: *der* oder *obwohl er wie Wurmfrass, Moder zerfällt, altert.* Das wäre כְּרָקָב (Hos. 5, 12. vgl. zu 16, 14.). EW. wenigstens mit dem *Syr.* grammatisch richtig (zu Jer. 49, 19.): *wie Morsches, das zerfällt;* aber רקב macht zerfallen, יְבַלֶּה וְלֹא יִבְלֶה. — Jes. 51, 6. 50, 9.

C. 14. erklimmt der Gedanke einen höhern Standpunkt, auf welchem Hiob als Repräsentant der Menschheit erscheint; er sieht weiter um sich, und die Rede wird schwungvoll, hochpoetisch. Nachdem er 13, 23 ff. gefragt hat: Woher, wesshalb eine solche Behandlung von Seiten Gottes? sucht er sie nunmehr als unstatthaft nachzuweisen. — Gott sollte dem Menschen nicht noch mit Fleiss Leiden schicken, sondern ihn nehmen, wie er ist, und ihn gewähren lassen, da sein Leben ohnehin kurz ist und sorgenvoll V. 1—6., und für ein verlorenes Leben ihn kein zweites entschädigt V. 7—12. Wäre ein solches, dann würde der Tod seine Bitterkeit verlieren V. 13—17. Dem ist nun aber nicht so, Gott überantwortet den Menschen hoffnungslosem Tode auf ewig V. 18—22.

z) Dem vom Weibe Geborenen haftet von seiner Mutter her Schwäche an, die ihm kein langes Leben verspricht. Beide Kategorieen in 1 b. sind als Präd. zu betrachten (vgl. z. B. Ps. 19, 8—10.); שבע־רגז begleitet

3. Und wider den hast du die Augen offen,
   und führest mich ins Gericht mit dir!
4. Dass doch ein Reiner wäre unter den Unreinen!
   nicht Einer! a)
5. Wenn seine Tage bemessen sind,
   die Zahl seiner Monde dir bewusst,
   sein Ziel du ausgemacht hast, das er nicht überschreite:

---

aber nur die Kurzlebigkeit und wird V. 2. nicht fortgesetzt. Der ילוד אשה (15, 14. 25, 4.), welcher *θνατᾶς ἀπὸ ματρὸς ἔφυ* (PINDAR, fragm. Paean.), wird verkürzt an seinen Tagen, nicht satt der Tage (42, 17.), sondern der Gemüthsbewegungen (3, 17. Jes. 14, 3. vgl. Pred. 9, 6.), die ihn nicht zur Ruhe kommen lassen. וימל] LXX: ἐξέπεσεν vgl. Jac. 1, 11. *wird abgeschnitten, gemäht* (HRZL, SCHLOTTM. DEL.) entspräche gewaltsamem Tode; aber richtig bemerkt DILLM., H. wolle den gewöhnlichen Verlauf schildern. — Ps. 103, 15. — Sein Leben (8, 9. Pred. 6, 12.) und damit er selber gleicht dem Schatten.

a) Die Schilderung VV. 1. 2. beschlägt alle Menschen, also auch den Sprecher (אתי). In 3b. (vgl. Ps. 143, 2.) folgt, wie die feindliche Gesinnung, in welcher er auf den also (13, 25.) Beschaffenen den Blick richtet (7, 8.), sich bethätige. Er nimmt ihn aber vor Gericht als einen טָמֵא; und so gibt der Ausruf V. 4. zu verstehn, es sei unbillig, einen Solchen verantwortlich zu machen. מטמא] Mit UMBR. und DEL. meint auch DILLM., מן drücke hier den Ursprung aus, habe nicht partitiven Sinn, „weil in diesem Fall nothwendig טְמֵאִים gesagt sein müsste"; allein s. zu 8, 19. und vgl. z. B. מֵגֵּרְךָ 5 Mos. 24, 14. Es würde damit ein neuer Gedanke eingeführt, welcher nicht ohne Analogie (Mtth. 7, 16.), aber im Zusammenhange nicht angezeigt ist: die dem B. Hiob und überhaupt dem alten Hebraismus fremde Idee der Erbsünde. Auch das betonte: *nicht Einer*, fällt dann als sonderbur auf; denn, wenn es Einer könnte, so wäre das Princip gewonnen, und dann könntens Alle. EW. punktirt לָא אחד; aber wozu diese Beschränkung? was hülfe es ihm, wenn er nicht selbst dieser Eine ist? Vielmehr, das Ganze beherrscht den Theil; aus der Masse der Unreinen findet sich so wenig ein Reiner, als z. B. Krummes gerade sein kann (Pred. 1, 15.), מטמא מה יטהר: heisst es Sir. 31, 4. Bezielt wird die Lehre: *iniquus est, qui commune vitium singulis objecit,* und: *ne singulis irascaris, universis ignoscendum est; generi humano venia tribuenda est* (SENECA de ira III, 26, 3. — II, 10, 2.); denn, was Allen gemeinsam ist, hat die Vermuthung für sich, nicht aus der Willensfreiheit des Einzelnen zu stammen, sondern ihnen anzukleben mit Naturnothwendigkeit, welche sie von Schuld entlastet (1 Mos. 8, 21.).

6. so blicke weg von ihm, dass er raste,
bis er froh mag werden wie ein Lohnarbeiter seines Tags. *b*)

7. Denn dem Baume bleibt Hoffnung,
wenn er umgehauen wird, dass er ausschlage von neuem,
und sein Schössling nicht ende.

8. Wenn altert im Erdboden seine Wurzel,
und im Staube erstirbt sein Stamm:

9. vom Dufte des Wassers wird er sprossen
und Zweige treiben wie ein Pflanzreis.

---

b) Folgerung aus V. 4.: Gott sollte den Menschen für die Dauer seines Lebens, wann er dieselbe abgegrenzt hat, in Ruhe lassen. Den Tod selber nimmt H. wie die טֻמְאָה als etwas Natürliches hin. אתך] S. zu 9, 35. — In der Aussprache חֻקָּיו des Q'ri verräth sich die Zeit, welche das A. Test. bloss vom religiösen Standpunkte aus betrachtete (vgl. עוֹלָה Jes. 61, 8., zu Jer. 32, 11.). חֹק *Festgesetztes* bedeutet so auch *Grenze, Ziel* (V. 13. Mich. 7, 11. — 26, 10.). — Statt ממני (7, 19. Ps. 39, 14.) steht hier מעליו, parallel mit על־זה V. 3. ויחדל] Dass er des durch diese פְּקֻדָּה verursachten רֹגֶז (V. 1. vgl. 3, 16.) ledig werde. Der Umstand, dass חדל auch *feiern* (von der Arbeit) besagt 1 Sam. 2, 5., führt das 2. VGl. herbei. Nun versteht man dasselbe gemeinhin so, dass der Mensch während dieses חדל seines Tages froh werden solle, gleichwie der Lohnarbeiter an seinem Tage, mag ihn auch die Last desselben drücken, Gefallen habe in Aussicht auf die Ruhe des Abends. Die Conj. עד lässt man *bis zu dem Grade, dass* — bedeuten, und erklärt demnach: dass er wenigstens wie ein Löhner seines Lebens froh werde. Allein 1 Sam. 2, 5. Jes. 47, 7. ist עד das Substantiv *Ewigkeit;* C. 8, 21. haben wir עֹד punktirt; und 1 Sam. 20, 41. ist דוד statt הַיֹּם falsche Lesart. Man müsste ירצה vielmehr als Fut. exact. auffassen (2 Sam. 10, 6. 1 Mos. 29, 8. 4 Mos. 23, 24.), oder עד im Sinne von *während*, und dann, da Einer ירצה וגו׳ עד יחדל, nicht umgekehrt, das VGl. von שעה מעליו abhängig machen. Allein in Wahrheit wird der Lohnarbeiter seines Tages froh erst am Ende desselben, wenn er Feierabend macht; und wenn Gott von dem Menschen ablässt, so gleichen die Tage dieses חדל noch immer den Arbeitstagen des Löhners C. 7, 2. Also vielmehr: — bis er am Abend seines Lebens, froh dasselbe hinter sich zu haben, ebenfalls feiert, zur Ruhe eingehend des חֶדֶל (Jes. 38, 11.). Richtig GESEN. s. v. רצה: *donec die peracto gaudeat vespera et quiete*, und im Wesentlichen schon *Vulg.: donec optata veniat ut mercenarii dies ejus;* nur dass יומו nicht nach 1 Sam. 26, 10. zu deuten sein wird. Das Wort gehört grammatisch zu כשכיר (vgl. Jer. 31, 10.), logisch allerdings auch zu עד ירצה.

10. Der Mann aber stirbt und liegt dahingestreckt;
    aus haucht der Mensch, und wo ist er? *c*)
11. Die Wasser schwanden aus dem See,
    der Strom vertrocknet und verdorrt.
12. Und der Mann legt sich hin und steht nicht wieder auf;
    bis die Himmel nicht mehr sind, wachen sie nicht auf
    und werden sie nicht geweckt aus ihrem Schlaf. *d*)

---

c) Zu dem Beweggrunde für Gott, den Menschen zu schonen, der Sterblichkeit desselben, kommt in Form des Grundes die Ergänzung hinzu, er kehre nicht noch einmal ins Leben zurück; V. 7—12: denn, während beim Baume noch Hoffnung ist, bleibt dem Menschen keine. — Was vom Baume überhaupt hier gesagt ist, gilt namentlich von der Dattelpalme (C. RITTER, Arabien II, 769.), aber auch vom Feigen-, vom Granatenbaume u. s. w. (WETZSTEIN bei DEL. S. 151.), einzig nicht HER. 6, 37. von der Fichte. Abgehauen nemlich werden sie, wenn sie alt und faul (V. 8.) ihre Triebkraft verloren; ein *in novos fetus revirescere arescente trunco*, ohne dass dieser abgehauen ward, s. TACIT. Ann. 13, 58. — Wasser als solches thut es freilich nicht, sondern seine belebende Kraft, welche als sein ריח (נֶפֶשׁ vgl. Jes. 3, 20.) bezeichnet wird, gleichwie im Gebete Azaria's V. 26. ein πνεῦμα δρόσω vorkommt, und wie man von einem Brunnengeiste spricht. כמו נטע] LXX: ὥς νεόφυτον. נטע bedeutet hier nicht als Collektiv *Pflanzung* (zu Spr. 31, 16.), sondern das Einzelding, bei welchem, dass es gepflanzt worden, sich der Anschauung aufdringt. ויחלש] Zum Intrans. hier ordnet sich Jes. 14, 22. das Aktiv *ausstrecken*, *ausbreiten* die Aeste (vgl. Ez. 17, 6.), auch *prosternere*. — Der Tod heisst bei HOMER τανηλεγής. — Aehnlich übr. wie hier stellt MOSCHUS (Id. 3, 106 f.) das Loos von Pflanzen, welche wiederaufleben im andern Jahre, dem Schicksal von uns Männern gegenüber, die, wann sie einmal gestorben sind, einen ewigen, unerwecklichen Schlaf schlafen.

d) Antwort auf die Frage 10b.: fort ist er (V. 11.), und zwar für immer (V. 12.). Aus dem Bilde wird unmittelbar in eigentliche Rede zurückgekehrt, so dass Vers 12. den 10. wiederaufnimmt. — Das Wasser ist fortgeschwommen aus dem Meeresbecken (vgl. 1 Mos. 1, 22. und das „eherne Meer"), das Flussbette (אפיק Jo. 1, 20.) liegt trocken, d. h. das Leben ist entschwunden, der Körper liegt entseelt da als ein „wasserloses Meer" (Râmâj. II, 66, 1.). Die Seele, anderwärts auch mit dem Blute Eins, ist etwas flüssiges, und bleibt einem Meere vergleichbar auch, sofern sie bald ruhig und spiegelglatt erscheint, bald stürmisch erregt καλχαίνει. — Fast wörtlich genau kehrt der Vers wieder Jes. 19, 5. Auf welcher Seite nun Entlehnung stattfand, meint RENAN, sei unmöglich zu sagen; DEL. aber findet mit SCHLOTTM., Jesaja habe von Hiob geborgt: was wohl so sein müsste, träfe wirklich Hiob in das Salomonische Zeitalter. Allein 1. אזל (زول) *weggehn, schwinden* ist der weniger concrete

13. O wenn du doch in der Unterwelt mich verwahrtest,
mich bergen wolltest, bis dein Zorn sich gelegt,
mir eine Frist setztest,
und dich mein erinnertest!
14. Wenn der Mann stirbt, wird er wieder leben?
Alle Tage meines Dienstes wollt' ich harren,
bis käme meine Ablösung. *e*)
15. Du riefest, und ich würde antworten;
nach dem Werk deiner Hände würdest du dich sehnen.
16. Ja dann würdest du meine Schritte zählen,
nicht Acht geben auf meinen Fehltritt;

Ausdruck und Prosa (1 Sam. 9, 7.), das seltene שחת *versiegen* seinerseits ist das treffende, echte Wort für die Sache. 2. Dass das Meer, der See, sofort durch den Strom ersetzt wird, hat seinen Grund bei Jesaja, welcher mit dem Meere den Nil meint (vgl. 18, 2.). 3. Bei Jesaja steht die Aussage im eigentlichen Sinne, welcher der ursprüngliche einer Formel zu sein pflegt; hier dgg. ist sie bildlich gewendet, und somit unsere Stelle ebenso gewiss jünger, als Ps. 42, 8b. erst hinter Jon. 2, 4. geschrieben wurde. — Zu V. 12. vgl. Ps. 41, 9. — Sie wachen nicht von selbst auf; auch ist keine liebende Hand da, die den Langschläfer wecke. Sie schlafen, so lange ein Himmel oder der Himmel existiren wird, d. h. einen ewigen Schlaf (Jer. 51, 57.); denn der Himmel dauert ewig (vgl. 5 Mos. 11, 21. Ps. 89, 30. Bar. 1, 11.), oder wenigstens: ein Himmel wird stets vorhanden sein, so dass auch Stellen wie Jes. 65, 17. 66, 22. Ps. 102, 26. 27. nicht widerstreiten. Die Wendung gleicht jener 1 Mos. 49, 10.: *so lange man gen Silo kommt;* denn der Schreiber glaubte, Silo werde in Ewigkeit Centralheiligthum bleiben.

e) V. 13—17. Beziehung des Verhältnisses auf den Sprecher (vgl. 3b.), welcher demselben gleichfalls unterliegen wird. Die leidige Thatsache, dass wir sterben müssen, erregt den Wunsch, es möchte nicht auf die Dauer sein; Gott möchte den H. in den Schĕol nur als in eine φυλακή (1 Petr. 3, 19.) stecken für einige Zeit mit der Hoffnung, begnadigt zu werden (vgl. Jes. 24, 22.). Solches wäre freilich durch die abstrakte Möglichkeit des Wiederauflebens bedingt (14a.), an welche er sich gerne anklammert. — „Bis dein Zorn sich gelegt haben würde" (vgl. 1 Mos. 27, 45.). Es folgt aus diesen Worten nicht, dass auch die Verfällung der Menschen in ewigen Tod ein Zeichen des göttlichen Zornes sei, sondern nur, wenn auf Zeit H. gefangen gesetzt wird, so ist der Zorn in der Zeit entbrannt und verraucht mit der Zeit. — Wie חק V. 13. gegen 5b. Ziel des Scheinlebens, so auch צבא gegen 7, 1. Bild des unfreiwilligen, traurigen Aufenthaltes im Schĕol, als solches um so passender, sofern der ins Feld ziehende Krieger Haus und Hof verlassen muss (vgl. Jes. 40, 2.). Ich würde, sagt H., wie eine verlorene Schildwache immer auf dem Sprunge stehn, um zur Oberwelt zurückzukehren.

17. versiegelt läg' im Beutel meine Sünde,
und übertünchen würdest du meine Schuld. *f*)
18. Aber ein Berg stürzt hin, verwittert,
und ein Fels rückt weg von seiner Stätte;
19. Steine reibt das Wasser auf,
weg schwemmen seine Güsse Erdreich, —
und des Menschen Hoffnung machst du zunichte. *g*)

---

f) Seine kranke Phantasie vergegenwärtigt ihm lebhaft den im Wunsche gesetzten Fall, und wie irre redend malt er sich das Bild nach seinen Einzelheiten aus. „Du würdest dich erinnern (V. 13.), dass du den H. schon so lange nicht gesehn habest, würdest verlangen ihn wieder zu sehn, und freudig würde ich dem Rufe entsprechen; du würdest mir deine Gnade wieder zuwenden, und Alles würde vergeben und vergessen sein.“ — Vers 15a. trägt noch das Colorit von der Ablösung. *nach dem Werk d. H.*] Vgl. 10, 3. Darin, dass er diess ist, liegt ein Beweggrund für Gott, nach ihm zu verlangen. — Indem die Ausll. nach dem Vorgange der LXX und *Vulg*. 16a. und 17a. als Thatsache der Wirklichkeit auffassen, gerathen sie mit dem je 2. VGl. in Verlegenheit. Das Zählen ist selber ein Beachten der Mehrzahl in ihrer Vereinzelung, und das Nichtbeachten kann nur durch Gegensatz seines Obj. sich mit dem Zählen in a. ausgleichen. Also nimmt H. in a. dasjenige Geschehn in Aussicht (vgl. 31, 37.), welches er als ein früheres 31, 4. anruft; seine Schritte sind das Gegentheil des Fehltrittes, d. h. solche, welche er wirklich thut ohne zu straucheln (vgl. Ps. 37, 23.), seine untadlichen Handlungen. Nun weist auch 17b. die Auslegung des ersten VGl. auf den richtigen Weg, dass nemlich die Schuld nicht zu dem Ende versiegelt ist, um bewahrt und einst eingefordert zu werden (Hos. 13, 12.), sondern auf dass sie dem Blicke entrückt in Vergessenheit komme. Richtig deuten die aram. Verss. das Ganze auf eine bedingte Zukunft, und חתם liest der *Syr*. sogar als Imper. Vgl. aber vielmehr 29, 19.; durch den vorhergehenden 2 Mod. ist das Partc. auf die gleichzeitige Stufe gehoben (s. 20b.). Es erhellt nunmehr auch, dass für den Ausdruck des falschen Verständnisses וַתִּטְפֹּל vielmehr וְתִטְפֹּל auszusprechen ist; wgg. der Sing. חַטָּאתִי V. 16. allerdings neben dem Gegensatze im Plur. beabsichtigt sein wird (vgl. 1 Mos. 12, 3. und LXX 1 Sam. 2, 30.).

g) V. 17—22. Allein das ist nur ein schöner Traum; der Mensch stirbt und bleibt im Tode. Gleichwie selbst festester Bestand der Auflösung und Zerstörung anheimfällt, so hat Gott auch den Menschen der Vergänglichkeit unterworfen. — Man könnte glauben, das Verhältniss von 17a. erscheine in 18a. umgekehrt. Allein נופל ist zwar Präd., ausgesprochen aber wird Thatsächlichkeit, und so steht, wie Vers 19. lehren kann, יבול für וַיִּבּוֹל, und יעתק ist getrennt von seinem Vav rel. stehn geblieben, durch welches häufig genug das Partc. fortgesetzt wird (Spr. 20, 26. Nah. 1, 4. 2 Sam. 19, 1.). Deutlich ist: נופל, anklingend an יבול,

20. Du gewältigst ihn für immer, und er fährt dahin,
entstellest sein Angesicht und schickst ihn weiter.
21. Zu Ehren kommen seine Kinder, und er weiss es nicht,
kommen herunter, und er merkt nichts davon. *h*)
22. Nur sein Leib bei ihm Schmerz empfindet,
und seine Seele bei ihm trauert. *i*)

---

soll nicht als hinzutretendes Merkmal einschränken, vertritt nicht, etwa wie das Finit. fortsetzend (Spr. 4, 18. — 2 Sam. 16, 5.), den Infin. absol., und ist auch nicht Appos. zum Subj. im Verbum (zu 12, 17.). — Vgl. 18, 4. יעתק] Schwerlich prägnant: *altert* (21, 7.) *hinweg* v. s. St., wie nach LXX UMBR. Mit „unversehens" 9, 5. ist das plötzliche, nicht ein unmerklich allmähliges Fortrücken gemeint. ספיחיה] Nachdem מים mit dem Femin. Sing. verbunden wurde, richtet sich hiernach auch das Pron. Suff. — Das letzte VGl. tritt dem 7. V. gegenüber. Der Mensch weiss, dass er nicht hoffen darf, ewig zu leben oder ins Leben zurückzukehren; die Hoffnung, welche er hegt und Gott ihm abschneidet, geht nur dahin, wie die Fortsetzung lehrt (und vgl. 7, 6.), noch länger zu leben.

h) Vers 20. schildert den *articulus mortis.* תקף, zuerst im Hebr. hier und 15, 24. bei Hiob, meint das Besiegen im Todeskampfe, gleichwie שַׁנּוֹת פָּנִים (Pred. 8, 1.) die Entstellung des Antlitzes durch den Tod. Durch תתקפהו ist zu משנה das Subj. gegeben. ויהלך] Poëtisch statt וַיֵּלֶךְ (vgl. 19, 10.) im Sinne des Umkommens. *schickst ihn weiter*] Jagst ihn fort (1 Mos. 3, 23. vgl. 2 Sam. 13, 17.), dir, dem Gotte der Lebendigen (Mc. 12, 27.), aus den Augen (vgl. 2 Kö. 17, 20.). — An das Sterben schliesst sich V. 21. das Gehaben im Tode an, negativ betrachtet; zu vergleichen steht 21, 21. יצערו] Der Sinn ist durch den Gegensatz fixirt (vgl. Jer. 30, 19.); צעיר bedeutet wie קָטֹן Am. 7, 5. *gering* (vgl. 1 Sam. 15, 17. mit 2 Sam. 6, 22.), ist das Gegentheil von אַדִּיר Jer. 14, 3. יבין למו] LXX und *Vulg.* drücken למו nicht aus, und das parallele ידע ist durch kein Obj. ergänzt; auch bedeutet הבין ל C. 6, 24. vielmehr *explanavit alicui.* Wahrscheinlich daher steht למו für לו (s. zu 22, 2.), und wirft wie 22, 17. die Handlung auf das Subj. zurück.

i) Der Zustand des Todten von der positiven Seite. — עלי wird beide Male im nemlichen Sinne gesagt sein. Nun kann a. nicht meinen, sein Leib fühle Schmerz *über ihn;* also wird auch nicht die Seele über ihn trauern, sondern sie *an* oder *bei ihm,* sofern das Ich theils am Leibe, theils an der Seele haftet. Der Vers enthält aber zu V. 21. einen Gegensatz; und so ordnet sich עליו nicht zum Subj., sondern zum Finit. (vgl. Neh. 5, 7. Ps. 42, 6.), besagend, dass die Handlung an jenen ihren Verlauf habe, nicht weitergreife. — Die Empfindung des Schmerzes misst der Hebräer, wie bei uns der gemeine Mann, dem Körper bei, nicht der ihn durchsetzenden Seele; und folgerichtig thut es auch dem Todten

Zweiter Umlauf des Dialogs Cap. XV—XXI.

Cap. XV, 1—35.

Eliphaz.

V. 1. Eliphaz von Theman hob an und sprach:
2. Wird ein Weiser windige Einsicht antworten,
und mit Sturme des Ostes erfüllen seine Brust?

---

wehe, wenn ihn die Würmer fressen (vgl. Jes. 66, 24. Mc. 9, 48. Jud. 16, 17.), wie Nadelstiche dem lebendigen Leibe (s. BUXT. Floril. p. 203.). Das Aufhören dieses عَذَاب الْقَبْر (SILV. DE SACY, Pendnameh p. 215.) hängt davon ab, wie die Verwesung früher oder später sich vollendet. — Zu b. vgl. Ps. 88, 11 f. Sir. 17, 22. 23. Odyss. 11, 488 f.

Nachdem H. auch dem Dritten der Freunde geantwortet hat, erscheint der Gegensatz der beidseitigen Standpunkte nur geschärft; er hat sie nicht überzeugt, sondern die Kluft, welche die Parteien trennt, noch erweitert. Seine Schuld, bisher lediglich vorausgesetzt, ist durch seine Rede selbst nunmehr zur Gewissheit geworden — V. 6. Andere Quellen, aus welchen er Weisheit schöpfen könnte, als wie sie seinen Freunden ebenfalls zu Gebote stehn, hat er nicht; und gleichwohl verachtet er ihren Zuspruch — V. 11. Und wie darf er trotzig wider Gott eifern, da doch kein Sterblicher gerecht ist? — V. 16. Wenn nun aber Schuld Hiobs durch sein Unglück dargethan wird, so behauptet er ja, dem Frevler schenke Gott Gelingen C. 9, 24. 12, 6. 9.; und gegen Thatsachen der gleichzeitigen Geschichte, dass der relativ Gerechte unterlag C. 12, 17 ff., kann E. die Augen nicht verschliessen. Wenn also Gott nicht vergilt, lehrt nunmehr El. erstens, so straft doch der Frevler sich selbst, seine Strafe ist eine innerliche: all sein Leben lang durch die Furcht vor dem Gerichte Gottes gefoltert, ist er bei allen äussern Erfolgen nie wahrhaft glücklich — V. 30. Davon, dass der Fromme leidet, wird Umgang genommen, und dgg. V. 25 ff. der Frevler als Empörer gegen Gott dargestellt, damit Hiob, welcher sich wider ihn auflehnt VV. 4. 13., in der Schilderung sein eigenes Bild erkenne. Der warnende Schluss V. 35 ff. lässt, da Hiobs Beispiel vorliegt, zuletzt auch äussere Strafe eintreten, in Wendungen, welche zum Theil auf den speciellen Fall Hiobs bezogen sind. Allein nicht, dass dieselbe den Gottlosen selbst erreicht, sondern — und das will El. noch zweitens lehren, — ein Solcher macht auch Andere, seine Angehörigen unglücklich.

3. Beweisen zu wollen mit Rede, so nicht frommt, *k*)
   und Worten, durch die er nichts fördert?
4. Und vollends brichst du mit der Frömmigkeit
   und heulest Klage vor Gottes Antlitz. *l*)

Die VV. 14. 15. enthalten nichts, was El. jetzt auseinander setzen will, sondern wiederholen nur einen Satz aus seiner ersten Rede (C. 4, 17. 18.); bis V. 16. reicht Rüge, von V. 20—35. Lehre, welche durch V. 17—19. eingeleitet wird. Dergestalt ergeben sich, da Vers 29. als unecht ausser Rechnung bleibt, zwei durch drei VV. auseinander gehaltene gleich grosse Abschnitte, deren jeder in drei Gruppen zerfällt allemal von 5 VV.

Erster Abschnitt V. 2—16., erste Gruppe V. 2—6.

k) V. 2 ff. knüpft El. an das zuletzt Gehörte, an C. 14. an. Hiobs Weisheit ist windig d. h. leer und, als mit leidenschaftlicher Heftigkeit vorgebracht, Ostwind, Sturm (vgl. 8, 2.). Die erstere und damit auch die zweite Kategorie, beide entsprechen der wiederholten Verneinung V. 3., gehn auf die Rede, welche „nicht frommt", sofern H. über Sterben und Tod, über Dinge sich ereifert, die nun einmal nicht zu ändern sind. — הוכח ist nicht, wie EW. will, Subj. zum Finit. יסכון, sondern tritt für להוכיח ein (zu 9, 18.); der Infin. mit ל aber, derselbe hier beim *Syr.*, gibt das Maass der Handlung an (2 Sam. 19, 6. Richt. 9, 56. 2 Kö. 19, 11.): indem du „plädirst" u. s. w., ἐλέγχων ἐν ῥήμασιν κτλ (LXX).

l) Forsetzung. Nicht nur unweise, auch irreligiös ist Hiobs Gebahren. — Eig.: *du brichst die Gottesfurcht* (zu 4, 6.) deines Ortes, d. i. thust dich derselben ganz ab. Diess nemlich durch die Anklage der göttlichen Weltregierung 12, 6 ff. und das Vorfordern Gottes zum Rechtsstreite 13, 18 ff., woran sich die Klage C. 14. anschliesst. Nicht dadurch, dass er sich unehrerbietig gebehrdet, bricht er die Gottesfurcht, sondern, nachdem er diese abgeschüttelt, thut er sich keinen Zwang mehr an (7, 11. 10, 1.). ותגרע שיחה] Gew. erklärt man: *du schmälerst die Andacht* oder *Gebetsstimmung*, *deminuis preces* u. dgl. Allein der Sinn des Ziehens, V. 8. als *herzuziehn*, an andern Stellen als *abziehn* und *verkürzen* durch den Zusammenhang deutlich, geriethe hier durch לפני אל nur noch mehr in die Schwebe; des Sinnens — diess, und nicht *Andacht* bedeutet שיחה Ps. 119, 97. 99. — vor Gott hier zu erwähnen scheint ungehörig; und dasselbe mindern ist für den Fall Hiobs viel zu wenig gesagt. לפני אל hängt nicht bloss vom Finit., sondern zugleich vom Akkus. ab; und so würde etwa משך 2 Mos. 19, 13. Jos. 6, 5. zu vergleichen, das „Ziehen" auf den lang gezogenen Ton der Klage zu deuten sein. Man könnte auch aus جرع *schlürfen* den Begriff *schluchzen* zu entwickeln versucht sein; jedoch am nächsten legt sich, da جهر *schreien, laut reden*, das hebr. גער (s. zu Jer. 14, 19.), sich auch in جرأ umsetzt,

5. Denn deine Schuld unterweist deinen Mund,
   und du wählest die Sprache der Verschmitzten.
6. Dich verurtheilt dein eigener Mund, nicht ich;
   und deine Lippen sagen gegen dich aus. *m*)
7. Wurdest du der erste als Mensch erzeugt,
   bist du vor den Hügeln noch geboren? *n*)
8. Hast du im Rathe Gottes zugehört
   und an dich gezogen Weisheit? *o*)

---

die Vergleichung von جَرْهِيَة und جَراهِيَة *vox elata elatusque sermo.* — שִׂיחָה ist einzelnes שִׂיחַ 10, 1. 21, 4.

m) Durch כִּי wird nicht mit Nachdruck direkte Rede, sondern der Satz des Grundes für V. 4. eingeführt: ich sage das mit Fug, *denn* u. s. w. Gew., wie auch EW. (:*deine Schuld lehrt ja dein eigner Mund*) und DEL., lässt man פִּיךָ Subj. sein, so dass der Satz nichts Anderes, als was 6a., besagen würde, ohne dass dieses Abweichen von der regelmässigen Wortfolge (z. B. 7, 5. Jes. 14, 5. 33, 14.) sich rechtfertigen lässt; während zugleich אִלֵּף nicht *lehren* im Sinne des Verkündigens, Anzeigens bedeutet, sondern *belehren*, *unterrichten* (35, 11.), διδάσκειν Luc. 12, 12. Mit *Vulg.* und SCHLOTTM. richtig DILLMANN. עֲוֹנְךָ] Die Schuld, wie sie in ihm lebendig ist, also das Schuldbewusstsein (vgl. מִשְׁפָּט *Rechtsgefühl* Mich. 3, 8., נְקָמָה *Rachsucht* Klagl. 3, 60 ff.). Er habe, meint El., ein נְאֻם פֶּשַׁע (Ps. 36, 2.) und hiemit ein δαιμόνιον, welches ihm das Gegentheil von יִרְאַת־אֱלֹהִים einflüstert; die Form aber seiner Rede, ihre Heftigkeit und Geläufigkeit als שִׂיחָה, fliesse aus schlauer Berechnung. *Iram atque animos a crimine sumunt* (JUVEN. 6, 285. vgl. 13, 109.). Der pfiffige Frevler schlägt nur desto grössern Lärm; also findet El.: das ist nicht die Sprache der Unschuld; gerade durch deine Zungenfertigkeit wird der Verdacht bestätigt. יַעֲנֶה] Statt תְּעַנֶּינָּה (vgl. 16, 22. Spr. 5, 2. und Ps. 11, 4. mit 17, 2.).

n) Zweite Gr. V. 7—11. Hinter der V. 2. vorausgeschickten Frage הֶחָכָם werden die verschiedenen Möglichkeiten, wie H. zu höherem Wissen gelangt sein könnte, wegerkannt, und für die Freunde wenigstens ein gleiches Maass von Erkenntniss, für ihre Rede Achtung in Anspruch genommen. — Vgl. Ps. 90, 2. 5 Mos. 32, 18., zu b. Spr. 8, 25., zu a. oben 11, 12. רִאישׁוֹן ist Appos. zum Subj. im Finit. (2 Sam. 19, 21.); die Schreibung (noch Jos. 21, 10.) bezielt Aussprache רִישׁוֹן (8, 8.), und hat 2 Sam. 11, 24. Jes. 30, 5. wie auch in באיש לא עבדת Inscr. Carpent. Analogieen. — El. fragt: Hast du unser Zeitgenosse als πρωτότοκος πάσης κτίσεως bis heute Erfahrungen gesammelt und Wissen gehäuft? oder bist du die personificirte Weisheit selbst?

o) Noch weiter als zur καταβολὴ κόσμε in der Zeit hinaufgehn, noch höher in Hypothese sich versteigen kann El. nicht. Also fragt er

9. Was weisst du, das wir nicht wüssten,
verstehst du, und es fände sich bei uns nicht?
10. Auch Ergraute, auch Greise sind bei uns,
älter als dein Vater an Tagen.
11. Sind zu gering dir die Tröstungen Gottes,
und das Wort, so sanft mit dir? *p*)
12. Was reisst dein Sinn dich fort?
und was rollen deine Augen?
13. Dass du gegen Gott dein Schnauben kehrest,
und Worte hervorholst aus deinem Munde. *q*)

---

nunmehr ferner: Hast du gehört, was im geheimen Rathe Gottes gesprochen wurde, zugehört wie ein Engel, aber also unberechtigt, so dass du Einiges davon auffangen, diebisch (vgl. 4, 12.) dir zueignen konntest? Die Frage besagt nicht: Bist du ein Prophet? denn auch wahre Propheten sind בסוד־יָה (Neh. 3, 6.) nicht anwesend (Jer. 23, 22.), nur der gefasste Beschluss wird ihnen nachgehends mitgetheilt (Am. 3, 7.). — Der 2. Mod. soll wohl nicht ein Pflegen in Vergangenheit oder Gegenwart ausdrücken, sondern parallel laufend mit תולד V. 7. wird er ebenfalls durch die Emphase veranlasst sein, welche sich der Frage beigesellt (s. zu 3, 11.).

p) Alle die Fragen VV. 7. 8. verneinen, und so auch die daraus folgende V. 9. Sie besagt: du weisst nicht mehr denn wir; Vers 10.: wir wissen wenigstens soviel wie du; und demzufolge solltest du unsern Zuspruch nicht verachten V. 11. Wenn die Bedingungen VV. 7. 8. auch nicht zuträfen, so könnte und nach El. würde er doch mehr wissen, wofern er älter, als sie wäre. Nun meint עמנו aber doch wohl *bei uns dreien*, בנו dgg. *in unsern Völkerschaften*, oder wahrscheinlicher *unter uns Leuten Themans* (vgl. V. 19.): so schiebt sich dem *wir* eine andere Beziehung unter, veranlasst dadurch, dass El. mit den zwei Genossen sowie mit seinen Themanitern einig geht. — Unrichtig zieht DEL. גם zu בנו: *auch unter uns* (vgl. dgg. z. B. 1 Mos. 24, 25.). Es sind aber auch nicht, wie DILLM. meint, שב und ישיש völlig synonyme Begriffe, sondern der זקן (2 Chron. 36, 17.) ergraut, שב, und שׂב entspricht aram. dem זקן (Esr. 5, 5. 9 ff.), der ישיש weissen Haares steht auf noch höherer, der höchsten Altersstufe. *als dein Vater*] Er ist nicht mehr am Leben. Also: sie jetzt noch lebend älter, als dein Vater, da er starb. *Tröstungen Gottes*] Tr. der Religion aus Gottes Wort, welches die Freunde (s. b.) an ihn brachten (vgl. z. B. 5, 18. mit 5 Mos. 32, 39.). So sind es ihre Tröstungen (21, 2.); gleichwohl ist אל nicht objekt. Gen. wie z. B. in der Verbindung Ps. 74, 8., sondern vgl. 22, 22. לאט] Eig.: welches *secundum lenitatem* mit dir verkehrte. El. namentlich darf seiner ersten Rede diesen Charakter zuerkennen (vgl. 4, 2—6. 5, 8. 17 ff.). — Gew. לְאַט ohne Vorton ָ.

q) Dritte Gr. V. 12—16. Gleichwie V. 7—11. El. Hiobs Weisheit in Frage stellt (vgl. 2a.), so nun die Berechtigung seines Tobens wider

14. Was ist der Sterbliche, dass er rein wäre,
und dass gerecht wäre der vom Weib Geborne?
15. Sieh', seinen Heiligen traut er nicht,
und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen:
16. geschweige der Abscheuliche und Verschlimmerte,
ein Mensch, der wie Wasser Unrecht trinkt. *r*)
17. Ich will dich berichten, höre mir zu,
und was ich erschaut habe, will ich ansagen:
18. was weise Männer verkündigen,
und nicht unterschlugen von ihren Vätern her.
19. Ihnen allein war das Land eingeräumt,
kein Fremder trat in ihre Mitte je. *s*)

Gott (vgl. 2b.). — מה יקחך] מה ist einfach tadelnd: mit welchem Rechte? לקח in dieser Verbindung *entführen* über Ziel oder Schranke hinaus (Jes. 57, 13.), nicht was נשא 2 Kö. 14, 10.; aber wie in der parallelen Formel 2 Mos. 36, 2. ל mit dem Infin. hängt hier von a. der 13. Vers ab. ירזמון] רזם, aus arab. und syr. רמז umgesetzt, eig. *winken;* dieses Winken oder Funkeln der Augen ist Ausdruck zornigen Selbstgefühls. רוחך] *Deinen Zornhauch* s. zu 6, 26. — אל אל scheint nicht auch zu b. Nebenbestimmung, sondern b. läuft mit 3b. parallel, und מפיך ist (vgl. 11, 2b.) Gegensatz von מלבך (s. 8, 10.). — Dieser Schilderung übr. entsprechend verhält sich leicht, wer eigene Wahrheit erforschte: stolz auf diese und voll Verachtung für herkömmliche Meinungen. *Quis haereticorum non superbus est?* etc. sagt HIERONYMUS zu Jes. 16, 6b.

r) Entschuldigt scheinen könnte dieses Lärmen wider Gott, wenn H. schuldlos wäre und also ihm von Seiten Gottes Unrecht geschähe; allein V. 14. u. s. w. — Vgl. 14, 1. — Schluss vom Grössern auf das Kleinere wie 4, 17—19. und 25, 5. 6., zur Sache gehörig nur, wenn H. den Kategorieen des 16. V. unterstellt wird. — C. 5, 1. — Mit Recht versteht DILLM. *die Himmel* nicht wie die meisten Ausll. vom Heere des Himmels, den Sternen (25, 5.), sondern vom Himmelsgewölbe selbst (vgl. 26, 13. 2 Mos. 24, 10. Ez. 1, 22.). — Zu V. 16a. vgl. Ps. 14, 1. 3., zu b. aber 34, 7. Wie an letzterer Stelle soll auch hier Hiob gekennzeichnet sein; El. schliesst jetzt mit aller Strenge aus Hiobs Unglück auf gleich schwere Verschuldung. שתה וגו] Spr. 26, 7. ist das Trinken in fast entgegengesetztem Sinne bildlich verwendet; aber zu Grunde liegt wohl: Blut trinken wie Wasser: er erfüllt sich, nährt sich mit der עולה (vgl. Ps. 73, 10.); sie ist seine Lebensbedingung, wie die Luft, die er einathmet.

s) Zwischenstück V. 17—19. Die nun folgende Lehre wird mit dem Hinweis auf ihre vortreffliche Quelle angekündigt. זה חזיתי] Nicht: was ich selbst erfahren habe, sondern er hat, was (in der Gegenwart) weise Männer aussagen, als wahr erkannt; er gehört selbst zu diesen Weisen Themans (Jer. 49, 7.) und stimmt mit ihnen überein. Es sind diess aber auch nicht neu aufgekommene Meinungen des Tages, welche

20. All seine Tage quält sich der Frevler,
und auf zählbare Jahre nur rechnet der Wütherich.*t*)

---

sich noch nicht erprobt haben, sondern alte, stets so geglaubte Wahrheiten. לֹא כחדו] D. i. מְסָרוּ בֶאֱמוּנָה (s. zu 20, 20.). — Sir. 8, 9. — *kein Fremder*] Nicht: welcher fertige ausländische Meinungen hereingespielt hätte, sondern: der anderweitige Sitte und Lebensanschauung mitbringen mochte. Sie wohnten nicht mit Fremden zusammen und vermischten sich nicht mit ihnen; daher die Ueberlieferung sich unverfälscht erhielt (vgl. 1 Mos. 18, 19.). Dass alle Tradition im Laufe der Zeiten schon aus einheimischem Stoffe neue Bestandtheile ansetzend sich trübt und schwächt, daran denkt der Stammeshochmuth nicht, welcher hier redet. בתוכם] C. 4, 6.: *in ihrer Mitte*, aber nicht בָּהּ wie Jo. 4, 17.

Zweiter Abschnitt V. 20—35., erste Gr. V. 20—24.

t) Der Gottlose glaubt nicht an langen Bestand, ängstigt sich fortwährend, das Unglück werde ihn überfallen, und so peinigt er sich selbst zeitlebens. מתחולל] Auch in der Bedeutung *warten* (Ps. 37, 7.) ist dieser Verbalstamm eig. Reflexiv oder Deponens (vgl. zu חמק Jer. 31, 22. die Anm.), Jer. 23, 19. gehört er zu' חול = حلّ; LXX hier richtig, nur zu schwach: ἐν φροντίδι. נצפנו] LXX: gezählte d. i. wenig Jahre seien ihm beschieden (δεδομένα); aber da wäre נצפנו (24, 1.) eine unpassende Wortwahl, da in Einem fort an dem צָפוּן gezehrt wird (dgg. 21, 19.). Diess gilt auch gegen DEL., welcher erklärt: eine bestimmte Zahl Jahre sei ihm aufbehalten, „nach deren Ablauf seine Strafe eintritt“. Oder auch nicht! so erklärt, gälte was wirklich dasteht, von allen Menschen (14, 5.). *Vulg.*, welcher UMBR. folgt, versteht: (*numerus annorum*) *incertus est, ist verborgen;* allein dem Gerechten diess ebenfalls, und statt לְ würde richtiger מִן oder מִנֶּגֶד (Jer. 16, 17.) gesagt sein. SCHLOTTM. und DILLM. ziehen מספר שנים zu a., so dass נצפנו Relativsatz wird; aber (s. DEL.) diese angehängte parallele Zeitbestimmung ist schleppend, und der Wechsel von עריץ mit רשע lässt eine neue Aussage erwarten. — Richtig verstandenes מתחולל und die Fortsetzung V. 21. gibt den wahren Sinn an die Hand. Die wirkende Ursache beim Passiv pflegt ja im Dativ aufzutreten (Jer. 8, 3., zu Ps. 73, 6. 10.); und צפן, auch Weiterbildung von צפה (Spr. 1, 11. 18. Ps. 56, 7. und 10, 8. vgl. 37, 22., קָצִין und فتن), bedeutet *spähen*, *lauern* u. s. w. — Dass *gezählte* d. i. *wenige Jahre* wie 16, 22. שנות מספר heissen müsste (DEL.), wird schon durch die Fälle widerlegt, in welchen מספר ohne Gen. zu sein eine kleine Zahl besagt (Jes. 10, 19.); hier aber ist bei enger Verbindung (s. zu 7, 15.) מִסְפַּר für מִסְפָּר punktirt (vgl. 4 Mos. 9, 20.), und worin übr. liegt der Unterschied zwischen בִּמְעַט גּוֹי Dan. 11, 23. und מְתֵי מעט 5 Mos. 26, 5.? — Den Volksglauben (zu 36, 14.) theilend, stellt der grobe Sünder sich selbst kein langes Leben in Aussicht.

21. Schrecken schallt ihm in die Ohren,
    im Frieden komme der Verderber über ihn. *u*)
22. Er traut nicht, sich vom Dunkel abzuwenden,
    und blicken muss er nach dem Schwerte. *v*)
23. Umher schweift er nach Nahrung, wo sei;
    er weiss, dass gerüstet bei der Hand ist sein dunkler Tag.
24. Es erschrecken ihn Angst und Noth,
    gewältigen ihn, wie ein König, der kampfbereit. *w*)

---

u) Das Ende erwartet er stündlich, aber also ein gewaltsames. Der Schreckenslaut (Jes. 24, 18.) selbst kann nicht שודד genannt werden, und sollte nach seinem Inhalte bezeichnet sein; auch darf, was der Sache V. 21 b. zeitlich vorausgienge, nicht erst V. 22. nachfolgen. Also nicht: *er kommt*, sondern: *er komme* an ihn *im tiefen Frieden*, בַּשַּׁלְוָה (Dan. 8, 25. 11, 21. 24.). Der 2. Mod. als indirekte Rede ohne einführende Conj. wie 20, 22. Ps. 50, 21. 61, 8. Hos. 10, 9. Neh. 13, 19. — *Vulg.: cum pax sit, semper insidias suspicatur.* DILLM.: *überfällt ihn*, aber „in Gedanken, in vorausahnender Furcht".

v) Fortsetzung. Mit *Vulg.* UMBR. DEL. u. s. w. übereintreffend DILLM.: er hat keine Zuversicht, loszukommen aus der Finsterniss des Unglücks, wenn es ihn einmal gefasst hat. Aber in b. und V. 23. hat es ihn noch nicht gefasst; und er könnte sich ja zu seinem Glücke irren. Erst V. 30. ist die Sache so weit, und nicht bloss als Inlage seines Wähnens. Vielmehr, er getraut sich nicht, dem Gespenste V. 21. den Rücken zuzukehren, sondern schaut unverwandten Blickes nach dem Schwerte, wie jener Damokles. צפו] Nicht צוֹפֶה; im intrans. Partc. liegt die Unwillkührlichkeit, indem er wie gebannt ist (vgl. 2 Sam. 23, 10. zu אָחוּז HohL. 3, 8.). Die *Vulg.* so weit richtig: *circumspectans undique gladium.* — CIC. de Rep. 3, 16.: *Improbis semper aliqui scrupus in animis inhaeret, semper iis ante oculos judicia et supplicia versantur.* SENECA, Epp. 97, 14.: *Hae malam mentem secundae poenae premunt et sequuntur, timere semper et expavescere et securitati diffidere.*

w) Ein Fall, der vorkommen kann, wie das Beispiel des Apicius beweist (DIO CASS. 57, 19.). In der Fülle seines Ueberflusses (20, 22.) steigt dem Prasser (20, 21. Jes. 32, 5. 7.) die Besorgniss auf, seine Mittel möchten zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nicht reichen; und so bemächtigt sich seiner die entsetzliche Angst V. 24., dass er Hungers sterben müsse. ידע] Nicht eig.: *er weiss*, nach objektiven Gründen, sondern: *er hält sich* davon *überzeugt* (Ps. 20, 7. Richt. 17, 13.). — Eig.: *dass bereit an seiner Seite steht ein Tag des Dunkels.* Anders 1 Kö. 2, 46. und Spr. 4, 18. — Zu 24 a. vgl. 3, 5. Die Beengung ist hier wie 20, 22. 2 Sam. 1, 26. eine subjektive. תתקפהו] S. 14, 20., zu 14, 19. Sie bemeistert sich seiner ohne besondern Anlass plötzlich, wie ein Kriegsfürst

25. Denn er reckte wider Gott seinen Arm aus,
und wider den Allmächtigen trat er keck vor,
26. rannte wider ihn mit starrem Hals,
mit dichter Wölbung seiner Schilde; *x*)
27. denn bedeckt hatte er sein Gesicht mit seinem Fette,
und Speck angesetzt an der Lende: *y*)
28. und so siedelte er in vervehmten Städten,
in Häusern, die nicht bewohnt sein sollten,
die bestimmt waren zu Steinhaufen. *z*)

(12, 18.), wenn alle Anordnungen getroffen sind, auf einmal losbricht. כידור] Der Sinn *Kampf*, *Schlacht* (*Vulg. Syr.*) ist durch den Zusammenhang gegeben; der Eigenname כְּדָרְלָעֹמֶר 1 Mos. 14, 1. bedeutet *Kriegs-* oder *Schlachtenhammer* (s. Spr. und Sprr. Assyr. S. 53.), *Kandala* skr. *Krieg*, *Schlacht*.

x) Zweite Gr. V. 25—30. Auf den Abschluss durch eine ziemlich allgemeine Aussage V. 24. folgt bis V. 28. der Grund seines Gehabens: solche Seelenqual stammt aus Gewissensangst, weil er im Uebermuth des Glückes sich gegen Gott aufgelehnt hat. — Die VV. 25. 26. erhalten ihre Färbung durch 24b.; ein solcher König, ein רשע (vgl. V. 20. mit 9, 24.), hatte noch unlängst wider die Städte Gottes Sturm gelaufen und sie zerstört. Nicht bloss drohende Gebehrde besagt 25a., sondern eigentliche Empörung (1 Kö. 11, 27.), indem er gegen Gott den ἐξουσιαζόμενος 1 Macc. 10, 70., den جبّار متكبّر Sur. 40, 37., herauskehrte. Ἐτραχηλίασεν der LXX dient zu Erläuterung von בצואר] Der Ausdruck reichte hin (Ps. 75, 6.), da die Haltung des Halses auffällig hervortrat (zu Ps. 73, 6., vgl. oben zu 9, 27. und zu 24, 1.). גבי] גַּב ist der Rücken, die convexe Seite des Schildes; vgl. Hamas. p. 503. Das Schilddach, die *testudo* (DIO CASS. 49, 29. 30.), kannten schon die alten Aegypter (s. WILKINSON, Manners and customs etc. I, 360 f.).

y) Wesentlich nordisraelitische Theorie, 5 Mos. 32, 15. Hos. 13, 6. Spr. 30, 9. (vgl. PLUT. Lucull 2, 24.).

z) Gewissermassen kehrt in V. 28. der 24. zurück, die Folge des üppigen Gedeihens V. 27. in Form der Folge. נכחדות] Besonderer Sprachgebrauch des El. s. zu 4, 7. ישבו] Das Haus und so die Stadt (Jes. 13, 20.) sitzt, sitzt der Bodenfläche auf, und so zugleich sie als ihre Bevölkerung, daher möglich selbst Jer. 17, 6. Nicht יֵשְׁבוּ (vgl. Ez. 26, 19.); der 2. Mod. und seine Meinung (s. zu 10, 15.) erhellen aus dem letzten VGl. התעתדו] Passiven Sinnes, wie Hitpahel schon Mich. 6, 16. 5 Mos. 13, 17. 1 Sam. 3, 14. — Wenn EWALD die Sache so ansieht, als hätte der Empörer diese Städte selbst verheert, um lieber in weiter Zerstörung allein zu wohnen, als friedlich unter vielen Fröhlichen: so liesse sich

29. *Er wird nicht reich und sein Vermögen hebt sich nicht; und nicht neigt sich zu Boden ihr Halm. a)*

---

passender als Jes. 5, 8. hiefür CAESAR, B. Gall. 6, 23. LUCAN, Phars. 9, 726. anführen; allein der Text bietet für diese Erkl. keine rechte Handhabe. Es sind vielmehr von Gott verneinte Orte, die sein Strafgericht getroffen hat; und einen solchen, welcher nach dem Willen Gottes nicht sein soll, wiederherstellen ist ebenfalls Empörung. S. über den Volksglauben der Araber WETZSTEIN bei DEL. S. 165. und vgl. BURCKH. Reisen in Ar. S. 688.: „Saʿud hatte die Absicht, an dieser Stelle (nemlich Hejers) eine Stadt zu erbauen; aber seine Ulema's schreckten ihn ab, indem sie erklärten, dass es gottlos sein würde, einen Ort herzustellen, den die Rache des Allmächtigen heimgesucht habe." Wenn seinerseits HRZL 1 Kö. 16, 34. vergleicht, so scheint sich unser Vfr eben auf dieses Beispiel aus dem nördlichen Reiche zu beziehn. Hiel war vermuthlich nur der Baumeister, welcher Jericho wiederbaute in Ahabs Auftrag; ihm, der zu Baal abfiel und die Theokraten verfolgte, gilt auch die Schilderung VV. 25. 26. Möglich, dass er wie in Jezreel ebenso in Jericho wohnen wollte, wo später noch Herodes sich ein Residenzschloss gebaut hat. Zu bemerken, es sei nur vom wohnen, nicht vom aufbauen hier die Rede (DEL.), ist Haarspalterei. Er baut, um zu wohnen; und in zerstörten Städten kann er wohnen nur, wenn er baut.

a) Eine Wurzel נלה, von welcher מנלם käme, existirt nicht — Jes. 33, 1. ist bekanntlich wie Jer. 51, 63. 2 Sam. 11, 19. ככלתך zu schreiben —; und es gibt überhaupt keine, deren erster Laut נ, der zweite ל wäre. Da LXX צִלְלָם (vgl. 40, 22.) zu sehn meinten, und wirklich צ und מ fehlerhaft wechseln (zu Spr. 18, 16. Ps. 68, 32.), auch 39, 18. ם statt צ geschrieben ist, hier V. 5. LXX ערומים wie עריצים lesen: so schreiben wir מְלִלָם *ihre Aehre* (vgl. 24, 24.) von מְלִילָה (s. zu 11, 9. 5, 13.). Für ל steht fälschlich נ auch Jos. 6, 26. LXX und 2 Kö. 6, 8. (תַּחֲנֹתִּי), ל für נ 1 Sam. 6, 18. und öfter. Zur Erkl. vgl. PLUT. Mor. 81, B. (: die Landleute sehen lieber von den Aehren *τὰς κεκλιμένας καὶ νεύοντας ἐπὶ γῆν, τὰς δ' ὑπὸ κουφότητος αἰρομένας ἄνω κενὰς ἡγοῦνται καὶ ἀλαζόνας.*) und SEETZEN, Reisen I, 152. vom weissen Dhurra in Phönicien: „wenn er sich der Reife nähert, hängt sein Kopf unterwärts." — Dieser Vers nun scheint dem 27. zu widerstreiten, in welchem, was hier nicht werden soll, bereits als Wirklichkeit vorausgesetzt ist. Die Empörung wurde auch nicht als ein einzelner Akt hingestellt, bis zu welchem Vergangenheit reiche, und von dem die Zukunft datire: solche Entgegensetzung müsste deutlicher angezeigt sein. Ferner droht der Vers äusserliche Strafe, welche erst V. 31 ff. noch früh genug kommt und nicht die Person des Empörers trifft. Im weitern muss der Plur. des Suff. in מללם auffallen. Ueberall, vor- wie nachher steht Einer in Rede; und was von ihm V. 25 ff. ausgesagt ist, eignet sich wenig, von

30. Nicht entflieht er aus dem Dunkel;
sein Gezweig dörret die Flamme,
und er entflieht in seines Mundes Sturm. *b*)
31. Trau Einer nicht auf Schuld, er verrechnet sich,
denn Schuld wird sein Eintausch sein.
32. Eh' seine Zeit kommt, wird er voll entrichtet; *c*)
und sein Blattzweig grünet nicht.

---

einer Mehrzahl zu gelten. Dgg. stand: *nicht neigt sich zu Boden ihr Halm*, eher von Landbauern, deren viele sind, auszusagen, als von einem עריץ wie V. 25 f. Dann sehen wir auch die Formel לא יקום חילו (vgl. Ps. 62, 11.) C. 20, 21. durch eine andere ersetzt, während zugleich חיל 5, 5. 20, 15. nicht *Vermögen* bedeutet (s. noch zu 31, 25.); das Zeitwort עשר (Hos. 12, 9.) kommt anderwärts bei Hiob nicht vor, ebensowenig מנלה. Und dieses Wort ist nach Massgabe spätester Reaktion ohne י— geschrieben (dgg. 5 Mos. 23, 26.); auch scheint der Umstand verdächtig, dass sich hier der einzige Schreibfehler in H. findet, der ein gar nicht vorhandenes Wort aufstellt. Schliesslich stört der Vers das Ebenmass der Gruppen, und würde schon aus diesem Grunde nicht minder, denn Ps. 74, 14., zu beanstanden sein.

b) Abschluss hinter der Begründung durch Rückkehr zu V. 24. — In diesem Zustande verbleibt er, aus dem חֹשֶׁךְ unglücklicher Gemüthsverfassung kommt er nicht mehr heraus. In b. erscheint er als Baum, dessen Zweige (s. 8, 16.), statt Saft zu saugen, ausbrennen (V. 32b.). Nemlich das Mark seiner Gebeine ist keineswegs bewässert (21, 24.), die Fiebergluth der Gewissensangst (Ps. 32, 4. 3.) verzehrt ihn; und so schwindet er endlich ברוח פיו (vgl. Jes. 11, 4.): mit dem Hauche seines eigenen Mundes, nicht des göttlichen, wie das *Targ.* will. Es ist der רוח V. 13. 6, 23., Zornhauch, in Folge der innern Aufregung, welche er und mit ihr zuletzt seine Seele ausschnaubt.

Dritte Str. V. 31—35. An die Spitze tritt eine allgemeine Kategorie des deutlichen Sinnes: — für Sünde, die er ausgibt, tauscht er nicht ein wirkliches Gut, sondern etwas gleichfalls Negatives ein, Unglück als Strafe. Während חטא Hos. 12, 12. doppelsinnig verharrt, sehen wir das Zweiseitige des Begriffes hier durch den Wechsel von שו und שוא (Sir. 7, 1. κακὰ — κακόν) angedeutet. In אל יאמן ist Subj. schwerlich der Empörer, welchem nicht mehr zu rathen und zu helfen, sondern ein jeweils Unbestimmter; es wird eine erst noch eintretende Bedingung nebst ihrer Folge in Aussicht genommen. Uebr. gibt a. das Mittel an die Hand, den מָמוֹן דִּשְׁקַר (z. B. Am. 5, 12. 1 Sam. 12, 3.) Luc. 16, 9. und den οἰκονόμος τῆς ἀδικίας V. 8. als eigentlich = מַאֲמוֹן הַשָּׁוְא (أمين) zu erklären. *Der täuschende Betraute*, Gegensatz von הַנֶּאֱמָן V. 11., ist die Welt, auf die kein Verlass, und auch ihr Inhalt an Gütern,

33. Er schädigt wie der Weinstock seinen Herling,
und wirft wie der Oelbaum seine Blüthe ab. *d*)
34. Denn die Gemeinde des Heuchlers bleibt lautlos stille,
und Feuer frisst die Zelte der Bestechung.
35. Sie gehn schwanger mit Unheil und gebären Frevel,
und ihr Schooss brütet Trug. *e*)

---

ihr Glück, welches flüchtig. — נתעה wäre wörtlich: *er irrt sich*, nemlich er beirrt sich durch dieses sein Vertrauen, mit der Sünde etwas zu gewinnen. תהיה] Construktion nach dem Präd. wie Spr. 14, 35. 1 Mos. 31, 8. Mtth. 3, 5. — Dieser Gegenwerth wird ihm voll einbezahlt (Jes. 47, 9. — 1 Sam. 18, 27.), nicht vor der Verfallzeit, בלֹא יוֹמוֹ, sondern, nachdem sein ganzes Leben hindurch daran zurückbezahlt worden; wird die Schuld völlig abgetragen sein mit seinem Tode; er stirbt aber, da er sich selber aufreibt, nicht erst an dem Tage seines Todes nach dem Laufe der Natur (1 Sam. 26, 10.).

d) תמורה erinnert (vgl. 29, 19.) an תָּמָר, die *Dattelpalme*, deren Zweig, in Blatt auslaufend, sich im Bogen krümmt und daher כפה heisst. Er kommt subjektiv (kraft 30 b.) auf keinen grünen Zweig. Wie aber sich selbst, so macht er auch seine Familie unglücklich und (V. 34.) Alle, die mit ihm in Verbindung stehn. — Der Weinstock misshandelt (Klagl. 2, 6. LXX) seinen ὄμφαξ in sofern, als er keinen süssen Saft in denselben einschiessen, also ihn ὄμφαξ bleiben lässt. So ist derselbe مظلوم (vgl. SILV. DE SACY Chr. Ar. II, 143.), aber ebenso der Gottlose „ein Dieb an seinen Kindern“, indem sie durch seine Schuld ihrer Ansprüche an Glück und Wohlsein verlustig gehn. Im Wesentlichen richtig HUPFELD. Falsch UMBR.: *er schüttelt unreif ab*: thut das der Weinstock? DEL. ebenso unrichtig: *er reisst ab* (?) *wie eines Weinstocks seine Träublein;* und endlich DILLM.: *er büsst gleich dem Weinstock unreif seine Traube ein.* HRZL hatte nach der *Vulg.* יֶחֱמַס lesen gewollt. בִּסְרוֹ] von בֹּסֶר nach Art von חִצְּנוֹ, נִכְחוֹ, אִמְרוֹ und sogar חִזְקִי. — Im 2. 4. 6. Jahre blüht der syrische Oelbaum auch, aber fast sämmtliche Blüthen fallen, ohne Beeren anzusetzen, ab (WETZSTEIN bei DEL. S. 168.).

e) Denn er steht unter einem Gesetze der göttlichen Weltordnung, welchem zufolge die Gemeinde (Rotte) des Heuchlers Todtenstille ist, weil verschwunden, weil menschenleer (16, 7.); s. 3, 7. über das Subst. גלמוד. Dem El. gilt der unbussfertige H., welcher bei Betheuerung seiner Unschuld beharrt, als חנף (gegen 13, 16.), und als welcher Gott habe bestechen wollen durch seine Opfer C. 1, 5. Für שחד vgl. man 2 Kö. 16, 8.; wiese man diese Beziehung zurück, so würde man auch nicht verstehen, warum gerade שחד hervorgehoben wird. — Vers 35. erläutert, wie das komme. הרה] Die Punktirung als Infin., erzählender, wo es wesentlich auf die Handlung, nicht auf den Unterschied der Person ankommt, ist hier am Schlusse dem ersten Mod. vorzuziehn. Bösen

Cap. XVI, 1 — XVII, 16.

Hiob.

V. 1. Hiob begann und sprach:
2. Ich habe dergleichen vieles gehört,
allzumal seid ihr leidige Tröster.
3. Sind zu Ende die windigen Reden?
oder was kränkt dich, dass du Laut gibst?

Vorsatz, mit dem Jemand schwanger geht, gebiert er zur That. Das 2. Gl. steht dem ersten gegenüber: Schwangerschaft und Gebären fördern einen Erfolg zu Tage, wie er nicht erwartet, wodurch Einer von seinem בטן betrogen wird. — Reminiscenz aus Ps. 7, 15., מרמה statt שקר bei Unterscheidung seiner und seines בטן.

Durch die harte, schonungslose Antwort des El. musste H. zur Ueberzeugung gelangen, dass er von seinen Freunden keine Gerechtigkeit, überhaupt nichts mehr erhoffen darf. Er wendet sich zunächst gegen sie und dreht ihnen dann den Rücken, so dass er nur einmal wieder zu ihnen spricht C. 17, 10.; aber seine Erbitterung über ihr Benehmen zieht sich wie ein rother Faden durch die ganze Rede, er kommt immer wieder auf dieselben zurück C. 16, 10. 20. 17, 2. 4. 10. 12. Er erkennt den nunmehr verzweifelten Stand seiner Sache, da der Schein wider ihn spricht V. 6—8. Aber diesen Schein hat Gott geschaffen und so ihm die Freunde entfremdet, indem er feindselig ihn überfallen und in Jammer versenkt hat, ungeachtet seiner Schuldlosigkeit — V. 17. An den Gott, der seine Unschuld kennt, kennen muss, legt er nun Berufung ein von dem Gotte weg, der ihn als Schuldigen behandelt. Er kann nicht denken, dass Gott ungerecht d. i. nicht Gott sei. Also verklagt er Gott bei ihm selber; denn, nachdem die Freunde ihn thöricht verkennen und kränken, bleibt seine einzige Zuflucht Gott V. 18—17, 5.: der Selbe, der zum Zorn und Sporn der Redlichen ihn entehrt und dem Tode nahe gebracht hat, so dass alle Hoffnung geschwunden ist.

Es lassen sich hinter dem Eingange V. 2—5. drei Abschnitte zu 12. 10. 11. VV. unterscheiden: C. 16, 6—17. Beschwerde über Anfeindung von Seiten Gottes; V. 18—17, 5. Berufung Hiobs auf Gott selber; V. 6—16. Klage über sein Elend. Diese drei Theile zerfallen in Gruppen, nach den 4 ersten zu 4. 2. 3. 3 VV., zu 5 und 5., endlich zu ihrer 4. 3. 4. Der Schluss des Ganzen kehrt gewissermassen zum Anfange zurück, sofern das Präd. (16, 2.) „leidige Tröster“ von 17, 12. an unter Beleuchtung gestellt erscheint.

4. Auch ich wollte reden wie ihr, *f*)
   wäret ihr nur statt meiner leidend;
   wollte wider euch zusammenfädeln Worte,
   und schütteln über euch den Kopf;
5. ich wollte euch kräftigen mit meinem Munde,
   und das Geplapper meiner Lippen sollte lindern. *g*)
   6. Will ich reden, mein Schmerz wird nicht gelindert,
      und will ich's lassen, was hebt sich weg von mir?
7. Ja, nun hat er meine Kraft erschöpft, *h*)
   hast verödet meine ganze Gemeinde.

---

f) V. 2—5. weist H. seine Gegner zurück; aber wie billig richtet sich das Vorwort an denjenigen noch besonders, der zuletzt gesprochen hat. — רַכּוֹת (40, 27.) waren die Worte des El. nicht, brachten aber für H. nichts Neues; und die Freunde sind — nicht מנחמי הבל (21, 34.), sondern — מ׳ עמל (vgl. 13, 4.), sofern sie das Heil an eine Bedingung geknüpft sein lassen, die H. nicht eingehn kann, nemlich, dass er erkenne, der Sünder sei unglücklich; dass er seine Sünde einsehe und sich um Verzeihung derselben an Gott wende. — Der Erkl. von 3b. zeigt die Fortsetzung V. 4. den Weg. El. hätte schweigen können, da ihm nicht wie dem H. (6, 3. 26.) unerträgliches Leiden an sich zu halten unmöglich macht; und eben weil er keinen Schmerz fühlt, hat er gut reden. Es ist eine wohlfeile Manier von Seiten der Freunde, den Vortheil ihrer Stellung so gegen H. auszubeuten; denn *quam facile est alterius luctu fortia verba loqui* (OVID ad Liv. v. 9. 10.). — נפש die Seele als Empfänglichkeit und zwar hier, als welche Schmerz empfindet (vgl. 6, 7.), die leidende.

g) Erörterung von ככם: Art und Beschaffenheit seines möglichen Auftretens müsste dem ihrigen gleichkommen. אחבירה וגו] Eig.: *ich wollte eine Verbindung herstellen an* oder *mit W.*, wollte Rede zusammensetzen, *oratio composita* halten; ב wie nachher in במו und V. 9. statt des Akkus. (vgl. 31, 12. 2 Mos. 7, 20. Jer. 12, 8.). במו ראשי] Vgl. Jer. 18, 16. mit Ps. 22, 8. Jes. 37, 22. Gebehrde der Verwunderung, besagend: Ei, das hätte ich nicht gedacht, dass der fromme Mann, wie aus seinem Unglück hervorgeht, ein so grosser Sünder sei. — Vgl. 4, 4. Ich wollte euch zu stärken gegen das Unglück das Meinige thun mit leerem Gerede, durch welches euch keine Stärkung würde. ניד ש׳] Man erkläre nach Analogie von מְנוֹד ראש Ps. 44, 15., also nicht: *das Beileid m. L.*, wie noch DEL. und DILLM. יחשך] Absolut wie Jes. 58, 1.; das zu denkende Obj. כְּאֵב (s. V. 6.) ergibt sich aus dem Zusammenhang.

h) V. 6—9. Aber H. befindet sich nicht in dem glücklichen Falle der Gegner, und s e i n e n Schmerz hemmt weder sein Reden noch sein Schweigen; denn Gott hat ihn auf das Aeusserste gebracht, so dass er sich nicht mehr zu helfen weiss u. s. w. — H. sagt nicht, wenn er reden

8. **Hast mich geknebelt, der konnte Zeuge sein.
und meine Ohnmacht tritt auf gegen mich,
auszusagen mir ins Gesicht.** *i*)
9. **Sein Zorn zerfleischt, und er befehdet mich,
fletscht wider mich die Zähne;
mein Feind schärft er seine Augen gegen mich.** *k*)

---

wolle, so daure der Schmerz doch ohne Unterbrechung fort; und חדל ist hier auch nicht *aufhören* zu reden, sondern es *unterlassen*, bleiben lassen (Sach. 11, 12. Ez. 3, 11. 27.). Vielmehr: den Fall gesetzt, er wolle reden, so werde durch das Reden der Schmerz nicht gehemmt ff. מה מני יהלך] *was* d. i. wieviel des Schmerzes *geht ab von mir?* um wieviel nimmt er ab? הלאני] הלאות, Jes. 7, 13. die Geduld ermüden, auf den Willen bezüglich, geht hier das Können an; Hiobs Kraft des Widerstandes (6, 12.) ist zu Ende.

i) Nachweis, wie so, wodurch Gott ihn הֶלְאָה. Er hat erstens Alle, die dem H. nahe standen, von ihm abwendig gemacht (19, 13—19.), so dass er ἐν ἐρημίᾳ φίλων ἀναφαίνεται (XENOPH. Memor. II, 2, 14.), und keine Zeugen für sich (vgl. 29, 11. Spr. 31, 28.) weiter finden kann. Vgl. C. 15, 34. Sir. 16, 4.; bei ihrem Ansteigen wird die Rede hier Anrede, und senkt sich dann wieder zur 3. Person herab. — Sofern dann H. selbst durch seinen Glücksstand zu seinen Gunsten aussagte, hat Gott zweitens ihn in die Unmöglichkeit versetzt, als Zeuge für sich aufzutreten; und so sagt sein jetziges Geschick vielmehr gegen ihn aus. Denn Gott, meint H. V. 9., ist mein Feind. לעד היה] *Syr.: und ich war Zeuge;* UMBR.: *den eignen Zeugen.* So weit richtig, aber eig.: *der zum Zeugen war* d. i. sich eignete vorkommenden Falles. Er übrigt noch als עד, nachdem die עדה V. 7. verschwunden ist. Falsch gewöhnlich: *zum Zeugen ward es,* nemlich das קמט. Ebenso unrichtig sieht man in כחשי das bekannte Wort כַּחַשׁ, so dass H. sein Leiden, weil es falsch gegen ihn zeugt, *meine Lüge* nenne (DILLM.), oder seine Abmagerung darunter verstanden sei, welche aber selbst noch fraglich scheint und nicht von allen Symptomen der Krankheit allein erwähnt sein sollte. Mit قمط (auch 22, 16.) *Hände und Füsse binden* solidarisch, bedeutet כחש, arab. كَسَحٌ, *Unvermögen der Hände und Füsse,* welche H. nicht bewegen, nicht gebrauchen kann; הכחיש ist *schwächen, entkräften* (s. BUXT. Flor. p. 198. vgl. J. LEVY unter כְּחַשׁ). — Verdunkelt wird durch וַיְקָם des *Targ.* der treffende Sinn: während den H. sein Unvermögen hindert aufzustehn (19, 18.), tritt es selber auf als Zeuge (z. B. Ps. 27, 12.). — Hos. 5, 5. 7, 10. Eig.: *sagt aus.*

k) Thätliche Folge, welche Gott seinem Zorne gibt, und äussere Erscheinung desselben. Von vorn herein ist Gott wie ein Löwe (שחל 10,

10. Sie reissen wider mich ihr Maul auf,
geben mir schmählich Backenstreiche,
zusammen rotten sie sich wider mich.

11. Gott überantwortet mich an Gesindel,
und schleudert mich in die Hände von Schurken. *l*)

12. Ruhig war ich, da schreckte er mich empor,
packte mich am Schopf und riss mich weg,
und stellte mich zur Zielscheibe für sich auf. *m*)

16.) gedacht (vgl. Hos. 5, 14. 6, 1.); sofort aber wird diese Vorstellung verlassen, und die Idee eines wuthentbrannten menschlichen Feindes tritt an deren Stelle. — C. 31, 20. — Ps. 37, 12. — C. 7, 8b.

l) Vom unmittelbaren Handeln Gottes geht H. auf das durch Menschen vermittelte über, welches eine Folge von jenem und ihm analog ist (vgl. Ps. 35, 16. mit 21.). Es wird dergestalt über V. 8. hinauf an 7b. wiederangeknüpft; speciell gemeint sind aber die drei Mitglieder der עדה, welche sich in seine erbitterten Gegner verwandelt haben. Sie machen wider ihn gemeinsame Sache 10b., schreien ihn an (vgl. Ps. 22, 14.), schmähen ihn. Das 2. VGl. haben wir wie seine Parallele Mich. 4, 14. bildlich zu fassen; jedoch sind die Ausdrücke mit Rücksicht darauf gewählt, dass Hiob Typus ist für Israel unter den Fremden. יתמלאון] *Sie finden sich zu einem* מְלוֹא (Jes. 31, 4.) *zusammen;* vgl. ARNOLDS Amrulk. carm. IV. p. 2.: فتمالؤوا على قَتْله. — עויל, noch 19, 18. und angeblich 21, 11., ist das arab. عَيِّل, woraus عَيْل, selbst: *famel, famulus,* während عائل *famelicus, egenus.* Die Bezeichnung gilt aber nicht einem Einzelnen, sondern steht generisch für den Plur., und die عِيال eines Mannes ist die *familia,* das Gesinde, welches ihm zu ernähren obliegt; daher עויל verächtlich: *Lump, Habenichts.* Bei Pea 5, 6. wird vermeintes עולים Spr. 23, 10. von R. JIRMEJA durch שירדו מִנִּכסיהם erklärt (RAHMER, d. hebr. Trad. des Hieron. 1, 64.); H. aber unterstellt dieser Kategorie seine drei Gegner (s. z. 17, 5.), denen er auch den רשע (15, 20.) zurückgibt (vgl. Jer. 5, 26.), während sie unmittelbar in eig. Sinne 19, 18. Platz greift (vgl. 30, 1. 9. 10.).

m) V. 12—14. Gleichwie die VV. 10. 11. auf 7b. zurückgiengen, so wird nun hier von VV. 8. 9. her die Schilderung fortgesetzt. — Zu 10a. vgl. Dan. 4, 1. פרפר, *agitare* im Arab., besagt Aufhebung des Zustandes der שַׁלְוָה, also wohl *exagitare,* aufjagen ff; wogegen פצפץ die Handlung des אחז בערף fortsetzt und vollendet. Es wird dieses Pilpel von פוץ aus فضّ *losreissen, wegbrechen* zu erklären sein; er

13. Seine Schützen traten um mich her;
er spaltete meine Nieren schonungslos,
schüttete zur Erde meine Galle. *n*)
14. Er zerstösst mich Stoss auf Stoss,
rennt gegen mich an wie ein Recke. *o*)
15. Einen Sack hab' ich genäht um meine Haut,
und mein Horn in den Staub gesteckt;

---

packte ihn zu dem Ende, um von dem Orte weg, wo er in Ruhe sass, ihn an einen andern zu stellen. — Zu b. vgl. 7, 20. Klagl. 3, 12.

n) Wie 10, 17. vollzieht sich das Werk Gottes durch Mittelspersonen; seine Schaaren thun 19, 12. was hier V. 14. ihm selbst beigelegt wird. Vers 12 b. macht es nicht nothwendig, dass er selber seine Pfeile (6, 4.) abschiesst; und wenn רב nicht *Lanze* (LXX, *Vulg.*) bedeuten kann, sondern wenigstens *Pfeil* sein müsste (*Syr. Targ.*), so würde dgg. יסבו von einem Lanzenwalde gesagt werden können, von Geschossen weniger. Diese sind nicht als bloss drohend auf der Bogensehne zu denken; *umgeben* ist nicht *umschwirren*, wie HRZL mit Nachfolgern übersetzt; und Letzteres sagt zu wenig, enthält nemlich nicht, dass er auch getroffen wurde. — Für das 2. Gl. s. zu Spr. 7, 23. מררתי] Da 20, 25. das Wort für *Galle* מְרֹרָה punktirt ist, so könnte es scheinen, als werde mit מְרֵרָה etwas Anderes, مَرِيرَة *Kraft* (Harir. p. 433.) beabsichtigt; und es würde dann vielleicht Jes. 63, 6. zu vergleichen sein. Indessen, wenn die Nieren hier durch die Leber Spr. a. a. O. ersetzt werden, so in der Formel انفطرت مَرارتى (1001 N. I, 293. II, 183. FACHRI p. 384.) durch die Galle; und diese „ausgiessen" wird schicklich gesagt. Arabischem ā entspricht wie ō im Hebr. auch ē (vgl. גָּדֵר), und der Wechsel in den beiden Stellen dürfte durch das Suffix bedingt sein.

o) Die Vorstellung VV. 12. 13. wird verlassen; V. 14. zeigt H. sich unter dem Bilde einer belagerten festen Stadt (Jer. 1, 18.), mit Bewusstsein vermuthlich Front machend gegen 15, 26. Die Handlungen des 12. und die des 13. V. dürfen nicht zeitlich auseinander gehalten werden; יסבו d. i. וַיָּסבו setzt fort auf gleicher Linie, und es wird ein Endergebniss erzielt. Vers 14. dgg., dessen Handlung in a. keine augenblicklich vollendete, scheint sich in die Gegenwart hereinzuerstrecken; denn wenn Gott Solches that und nicht mehr thut, so bleibt ungewiss, welchen Erfolg das Unternehmen hatte. Hiob wird annoch von Schmerzen gepeinigt (V. 4.), ist noch im Unglück; ein Ende steht erst künftig in Aussicht. — Ps. 62, 4. 1 Kö. 22, 11.; פרץ ist *Lücke, Bresche* in der Mauer. כגבור] Kaph ver., daher nicht כַּגִּבּוֹר punktirt (vgl. Jes. 29, 2. Ez. 26, 10.). Falsch der *Syr.: wie gegen einen R.*

16. Mein Antlitz ist geröthet vom Weinen,
und auf meinen Wimpern liegt Todesnacht. *p*)
17. Und doch klebte keine Unthat an meinen Händen,
und mein Gebet war rein. *q*)
18. Erde, bedecke nicht mein Blut,
und nicht geb' es eine Ruhstatt für mein Schreien! *r*)

---

p) Gehaben Hiobs, wie es in Folge solcher Befehdung geworden ist. Er trauert seit 2, 8.; und zwar trägt er das enge Gewand von schwarzem Ziegenhaar ausnahmsweise wie der König 2 Kö. 6, 30. auf dem blossen Leibe unter der כְּתֹנֶת (30, 18.). עללתי] Von غَلَّ, עָלַל, im Hebr. auch Sir. 38, 19., *hineingehn, eindringen.* Das Horn, welches noch über den Kopf emporragt, hoch tragen ist der Ausdruck stolzen Selbstgefühls. — Das K'tib, hier חֲמַרְמְרָה, ist ebenso richtig (2 Sam. 10, 9.) wie Ps. 73, 2. 5 Mos. 21, 7. 1 Sam. 4, 15. ff. Die Kategorie besagt Klagl. 1, 20. 2, 11. nur Entzündung, hier dgg. entzündliche Röthe, neben welcher als weitere Folge vom vielen Weinen b. das Erblöden, die Verdunkelung der Sehkraft (Ps. 6, 8.) namhaft macht.

q) Abschluss von V. 8. her: So ergieng über mich, was billig die Strafe schwerer Sünden wäre, *obgleich* —. Da von על schliesslich זכה, ein Präd. abhängt, so sehen wir nicht eine Präpos. wie 10, 7., wie בְּ 1 Chron. 12, 17., sondern wie Jes. 53, 9. eine Conjunktion. — Weder durch Handlungen, noch mit der Rede verfehlte er sich. — Vgl. Ps. 7, 4. — *rein*] D. h. sündlos überhaupt; *ungeheuchelt* (DEL.) verengert den Begriff zu sehr (vgl. Ps. 1, 1 c. und 1 Kö. 3, 11.).

Zweiter Abschn. V. 18. — 17, 5.

r) Mit den letzten Worten (V. 17.) trat ihm der schreiende Widerspruch zwischen Schicksal und Würdigkeit vor die Seele, und aus diesem hervor springt, wie durch eine magische Formel entbunden, der Funke des Ausrufes V. 18. — Hiobs Katastrophe, die auf seinen Tod ausläuft, ist Justizmord. Für jeden gewaltsamen Tod aber, etwa durch den Strafrichter (Apg. 20, 26.), setzt synekdochisch der Sprachgebrauch das Blut, auch wenn dasselbe nicht vergossen wird (Ps. 30, 10. 51, 16.). Solch unschuldig vergossenes Blut darf die Erde nicht einsaugen (1 Mos. 4, 11.) und es so zudecken (Jes. 26, 21.) und verheimlichen; es bleibt als Lache stehn, den Mord in Erinnerung bringend, um erst dann, wann er gesühnt ist, zu versiegen. Zu dem Ende ist es Ez. 24, 7. 8. auf Felsgrund hingegossen; aber ebendadurch will auch der Mörder dem Versiegen und damit der Rache, deren nothwendige Folge es ist, vorbauen (Richt. 9, 5. 7, 25.). *mein Schreien*] mein, des Gemordeten; das Schreien meines Blutes (1 Mos. 4, 10.) um Rache.

19. Auch jetzt noch, sieh'! im Himmel ist mein Zeuge,
und mein Bekenner in den Höhen. *s*)
20. Meine Freunde sind meine Spötter;
Zu Gott aufthränt mein Auge,
21. dass er vertheidige den Mann gegen Gott,
und entscheide zwischen dem Menschen und seinen Freunden. *t*)
22. Denn die zählbaren Stunden werden eintreffen,
und den Pfad, so ich nicht zurückmessen werde, gehe ich. *u*)

---

s) Die Erde V. 18. führt die Erwähnung des Himmels herbei, aber nicht durch den Gedanken: mein Schicksal ist himmelschreiend, und im Himmel hört es auch Einer, sondern Vers 19. greift zum 17. zurück. Wie das Bewusstsein seiner Unschuld 6, 10. Hiobs Trost ist, so getröstet er sich hier dessen, dass noch ein Anderer, Gott um dieselbe weiss, im Gegensatze zu denen V. 20a., welche nicht an sie glauben, sie verdächtigen. Dieser Zeuge ist im Fernern nicht bloss *Mitwisser* (LXX, *Vulg.* DILLM.), شاهِد, der mit dabei war, sondern kraft der Etymologie von עֵד: *der auch aussagt, was er weiss;* und so hofft H. wirklich 20b. 21., der Allwissende werde noch הֵעִיד, werde seiner Ueberzeugung Folge geben. Ein bloss theoretisches, half ihm Gottes Wissen bisher gar nichts (31, 2.). — *Auch jetzt noch,*] nachdem ich verurtheilt und von Jedermann verlassen bin, das Urtheil in der Vollstreckung begriffen ist. — Ps. 89, 38.

t) In V. 20. enthält a. den Grund für b.: da diejenigen, welche zunächst sich meiner annehmen sollten, mich verspotten (V. 4. 12, 4.), so u. s. w. Das Präd. geht nach Regel voraus (Spr. 20, 1. Jes. 6, 3. Jer. 4, 11.). Das 2. VGl. drückt sehnsüchtiges Hoffen aus, worauf? sagt Vers 21. עם אלוה] Im Streite mit oder gegenüber von Gott (vgl. 9, 14. 2.). הוכיח ל hier wie Jes. 11, 4.; in b. dgg. würde בן־אדם als Akkus. vom Finit. regiert sein. Allein mit dem Akkus. der Person bedeutet הוכיח nur *zurechtweisen, züchtigen,* בן־אדם sollte aber dem גבר entsprechen, unter רעהו nicht Hiob verstanden sein; und zum „Vertheidigen" würde לְ in לרעהו, zum „Zurechtweisen" לרעהו überhaupt nicht passen. Wie Jon. 2, 5. אֵךְ, so punktire man בֵּן (vgl. 6, 19. 9, 9.), בֵּין־לְ ist sehr gewöhnlich (Ez. 22, 26. 2 Sam. 19, 36. ff), nicht minder bei Hiob אדם, wgg. בן־אדם nur 25, 6. vorkommt. Richtig DILLM. nach EWALD. — רעהו wird dessgleichen statt רעיהו geschrieben sein (s. zu 6, 14.).

u) Begründung von 20b. ff: denn es ist Gefahr im Verzuge; es könnte leicht zu spät werden. Dgg. DILLMANN: denn durch Genesung habe ich keine Ehrenrettung mehr zu hoffen; allein das Genesen wäre ja selbst ein Gottesurtheil, und er wünscht V. 21. nur überhaupt ein günstiges, nicht ein besonderes anderer Art, als V. 22. יאתיו] S. zu

C. 17, 1. Mein Lebensgeist ist zerstört,
meine Tage erleschen,
die Gräberstätte wartet mein. *v*)
2. Wenn keine Tücke mir bewusst ist,
so kann bei ihrer Anfechtung mein Auge ruhn. *w*)

15, 6.; תֶּאֱתֶינָה sagte man gar nicht. Da sie nicht gekommen sind (ἥκουσιν), vielmehr nach einander kommen, so ist nicht die Gesammtzahl der Jahre zu verstehn, sondern wie 15, 20. die von jetzt an laufenden *anni euntes*, nach deren vollständigem Eintreffen er יַהֲלֹךְ. Aber wie mag H., der als das Ende seiner Krankheit den Tod voraussieht, den kleinen Rest seiner Tage (10, 19.) zu Jahren ausdehnen? wie kann er bedauernd davon sprechen, dass seine Krankheit nur noch kurze Zeit währen werde? Der Umstand, dass nur hier V. 19. das aram. Wort (1 Mos. 31, 47.) שָׂהֵד als hebräisch vorkommt, ermuthigt uns, dem Bedürfnisse eines guten Sinnes Folge zu geben und שְׁעוֹת zu schreiben. שָׁעָה *Stunde* eignete wenigstens, wie die Formel באותה שעה und (z. B. Edajot 3, 8.) der Stein של שעות darthun, dem spätern Hebraismus; und wenn ע manchmal in מ verderben konnte, so zu נ noch leichter.

v) Engerer Zusammenhang reicht bis V. 5. Der erste Vers setzt nicht einfach fort, so dass man mit HRZL die Capiteleintheilung beanstanden dürfte, sondern greift über אהלך in der Zeit zurück und hebt neu an, um den Zustand zu markiren, in welchem H. eine ruhige Haltung beobachten werde. — Ueber den Sinn von רוחי entscheidet das 2. VGl. (vgl. Jes. 57, 16. Spr. 20, 27.). Die Tage zerlegen wie קברים (vgl. 21, 32.) eine Einheit: sein Leben, ein Licht 18, 5., das von der Leuchte Gottes (Spr. a. a. O.) ausstrahlt.

w) Von vorne kann a. als Betheuerung gefasst werden, und das 2. VGl. dann ebenfalls, jedoch besser als unwillige Frage; oder אם לא bedeutet *wenn nicht* einfach (1 Mos. 43, 9. 24, 8. Ps. 7, 13), und b. enthält Folge der Bedingung. Erstern Weg beschreiten mit SCHLOTTM. und OLSH. auch DEL. und DILLM.: *fürwahr, Spötterei umgibt mich*, oder *wird mit mir getrieben, und auf ihrem Hadern soll* oder *muss mein Auge weilen!* Allein dergestalt ergeben sich drei auf einander geschichtete VV. ohne innern Zusammenhang; עמדי für *umgibt mich* (?) oder *ist im Verkehr mit mir* wäre nicht gut gesagt (zu 10, 17. s. d. Anm.); und התלים bedeutet nicht *Spötterei* überhaupt. Auch 1 Kö. 18, 27. liegt in התל deutlich der Begriff der Ironie; und hier bezeichnet das Wort (s. zu 13, 9.) die *dissimulatio*, Verstellung, wenn er seine Sünde kennend auf seine Unschuld pochen würde; עם seinerseits steht passend, wo von einem Inhalte des Bewusstseins die Rede ist (s. 9, 35. 10, 13.). Er hat aber 13, 9. seinen Gegnern vorgeworfen, dass sie in ihrer Anfeindung seiner Person התלו באלוה, daher folgt in b. בהמרותם] der Punkt in מ ist Dagesch dir. Die Wurzel bedeutet eig. *entgegenstreichen*, stringere

3. O setze ein! vertritt als Bürge mich bei dir!
   Wer anders wird in meine Hand einschlagen?
4. Denn ihren Sinn hast du der Einsicht verschlossen, *x*)
   desshalb lass nicht die Oberhand gewinnen
5. den, der zum Theilen Freunde einlädt,
   während hinschwinden die Augen seiner Kinder. *y*)

---

die Augen (Jes. 3, 8.): was sie allerdings beunruhigt, wogegen aber hier
תלן עיני] Zu diesem Jussiv im Folgesatz gehört noch die ihn beginnende Cop. (s. zu 22, 28.), und ist nicht durch *auch* (Jes. 35, 8. s. zu 11, 12.) zu übersetzen. Die Wurzel قرّ übr. nebst Derivaten bedeutet, vom Auge ausgesagt, nicht *ruhen*, sondern *kühl, frisch sein.* — Ein gutes Gewissen ist auch ruhig; und H. getröstet sich des seinigen, dass es die Anschuldigungen seiner Gegner nicht bestätigt.

x) H. ist nun aber nochmals auf sie zu sprechen gekommen, und so langt er wiederum auf 16, 20. 21. zurück, wo er von ihnen weg und gegen sie sich an Gott wandte. In Anrede nunmehr nimmt er ויוכח (16, 21.) wieder auf. Der Gedanke indess, dass der Richter zugleich verklagte Partei sein solle, lässt sich nicht lange festhalten; hingegen kann derselbe nach persönlicher Kenntniss eine Bürgschaft übernehmen, eine solche desto leichter, durch die er nur gegen sich selbst eine Verpflichtung eingeht. Einer ähnlichen Antinomie wird Ps. 49, 16. dadurch ausgewichen, dass מִיָּדוֹ (vgl. V. 8.) in מיד שאול umschlägt. שימה] Nemlich ein עֵרָבוֹן. An Gott wäre zuletzt zu gelangen; und so wird die Zumuthung damit begründet, Niemand sonst werde, durch Handschlag es bekräftigend, für ihn, den Sprecher, bürgen wollen.

y) Den nächsten Beruf dazu hätten nemlich die Drei; aber auf seine Frage sagt H. sich selbst: „von Denen einmal keiner, *denn*" — V. 4. — Jes. 44, 18. תרומם] Vgl. Spr. 14, 34.: *wollest nicht* — eher, als: *du wirst nicht* — *obenauf kommen lassen*, nemlich עָלַי (Ps. 13, 3.), mir obsiegen lassen. Das mangelnde Obj. kann nur durch den folg. V. gestellt werden, vor welchem als einem Relativsatz der Akkus. *denjenigen* oder *einen solchen* zu ergänzen steht. Dass der Gedanke dergestalt erst in einem 2. V. sich vollende, wird durch viele ähnliche Stellen gerechtfertigt (Ps. 37, 23 f. 1 Mos. 23, 17 f. 25, 9 f. Spr. 26, 18 f., s. zu Ps. 7, 7.). — Wie חִוָּה 15, 17., wie schliesslich z. B. das Hiphil הִשִּׂיא wird הִגִּיד hier mit dem Akkus. der Person construirt (s. 26, 4. 31, 37. 36, 33. Ez. 43, 10. — 2 Sam. 15, 31.: ודוד הִגִּד): einen *berichten* für *einem ansagen* u. s. w. לחלק] Eig.: *zu Antheil.* Nicht לַחֲלֹק (Jer. 37, 12.), sondern die Formel חֵלֶק שלל (Jes. 9, 2. 53, 12. Spr. 16, 19.) heisst uns לַשָּׁלָל 2 Kö. 3, 23. beiziehn; nicht als wäre לחלק gleichfalls Ausruf (Sach. 4, 7.), vgl. vielmehr Mich. 2, 11. — Für b. s. zu 11, 20. — Das Bild ist verständlich. So Einer lädt Gäste ein, und hat doch für seine Familie nichts zu essen

6. Doch er hat mich hingestellt zum Sprüchwort der Leute,
ein Abscheu dem Gesichte muss ich sein. *z*)
7. Und es erblödet von Gram mein Auge,
und meine Glieder sind wie ein Schatten alle. *a*)
8. Entsetzen müssen sich die Redlichen darob,
und der Schuldlose gegen den Frevler aufstehn.

(vgl. BURCKH. Arab. Sprüchw. N. 748.). D. h. die Gegner Hiobs — um sie handelt es sich — wollen ihm von ihrer Weisheit mittheilen (15, 17 f.), und es mangelt ihnen der eigene Hausbedarf; vgl. CICERO, Divin. 1, 58. (: *qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam*), PHAEDR. Fab. 9. PLUT. Mor. p. 71., wo ein παῤῥησιαστής als ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἕλκεσιν βρύων bezeichnet wird. Im gleichen Falle befinden sich die bisherigen Ausll. der Stelle. Sie haben sämmtlich die Construktion von a. verkannt, und mit Ausnahme der *Vulg.* (: *praedam pollicetur sociis*) den Sinn nicht verstanden. Noch am nächsten kommt ihm MERX (: das Sprichwort sagt: „für's Grundstück Fremde miethen u. s. w.“). Gemeinhin dgg. macht man die רעים selber zum חלק; DILLM. z. B. übersetzt: *zum Pfandtheil gibt man Freunde an* ff.

Dritter Abschn. V. 6—16. Gegensatz der Verhältnisse, in welchen H. sich jetzt befindet: Sein trauriger Zustand (VV. 7. 11.) erregt den Abscheu der Welt, empört die Redlichen auf das Aeusserste, und wird von thörichten Freunden beschönigt, während er hoffnungslos ist.

z) Vers 5. ist ein מָשָׁל; also wird mit משל fortgefahren, jedoch unter Wechsel des Substrates (vgl. 15, 24 b. mit V. 25.). — מְשֹׁל ist nicht wie שחק 12, 4. als Subst. bekannt, sondern es wurde der Infin. punktirt, auf dass er durch den 2. Mod. in b. fortgesetzt erscheine (vgl. z. B. 38, 13. — Spr. 2, 8.). Aber das Subst. לְמָשָׁל ist angezeigt; er hat ihn hingestellt, dass er ein מָשָׁל sei (Ps. 69, 12.), wie 16, 12. 7, 20. zur Zielscheibe, und וְ־אהיה bedeutet: *und ich bin* oder *muss sein* — תפת]

Aus תֻּפָּה von تفّ (vgl. אֻשָּׁה): *wovor man ausspeit.* Nicht hier in der Verbindung mit לפנים: *dem man ins Gesicht speit* (30, 10. vgl. 4 Mos. 12, 4.) sondern: „von dem man mit diesem Ausdrucke des Abscheus das Gesicht abwendet“ (vgl. Jes. 53, 3.). Mit פנים, so unbestimmt wie עמים, kann nicht Hiobs Gesicht gemeint sein, wo es dann deutlicher פָּנַי לתפת יִהְיוּ heissen würde; auch hat keine Vers. das Wort so verstanden.

a) Eine mit V, 6. parallele Folge des göttlichen Zornes, a. so wenig, wie b. es sein kann, bewirkt durch den Spott u. s. w. V. 6. — C. 16, 16. vgl. Ps. 6, 8. יצרי] Eig.: *meine Gebilde* oder *Bildungen.* יְצוּר ist vielleicht auch Ps. 103, 14. auszusprechen, und צור 5 Mos. 32, 31. daraus verkürzt, die Punkt. um so mehr zu billigen. *wie ein Schatten*] Nicht: so hager und abgezehrt (HRZL), sondern: so aufgelöst und verschwommen, dass sie sich nicht constatiren lassen.

9. Fest wird halten der Gerechte an seinem Weg,
   und wer reiner Hände wird noch mehr erstarken. *b*)
10. Ihr aber, kommet nur alle wiederum herbei,
    ich werde keinen Weisen finden unter euch. *c*)
11. Meine Tage sind vorüber,
    meine Gedanken sind zerrissen,
    die Erbstücke meines Herzens.
12. Nacht machen sie zum Tage,
    zu Licht, nahe vom Dunkel her. *d*)

---

b) Eindruck, mit welchem H. sich schmeichelt, auf den engern Kreis der Guten. Sie müssen in H. einen der Ihrigen sehn, sein Unglück betrachten als ein gemeinsames aller Redlichen und zugleich wie einen Sieg der Bösen, da, was einen von diesen treffen gesollt, den H. traf; und so wird ihr Gerechtigkeitsgefühl ihren Parteigeist entflammen. Dadurch kommt ihnen aber auch deutlich zum Bewusstsein, in welches Lager sie gehören. Von ihrem Zorn auf die Bösen ist das Festhalten am Guten nur der Rückschlag; und sie werden noch ernstlicher der Tugend sich befleissen, gewahrend, dass selbst so grosse Rechtschaffenheit wie diejenige Hiobs nicht hinreichend vor Gottes Missfallen Schutz gewährt. יִתְעֹרָר] Nicht bloss: *er wird in Aufregung kommen* (31, 29.), über ihn empört, sondern: *er wird sich erheben* (um zu handeln Jes. 64, 6.) *gegen ihn*, wird über ihn herfallen (vgl. 18, 4.). יאחז] יחזיק ב C. 2, 3., יתמך ב Ps. 17, 5. אמיץ] In welcher Beziehung, lehrt der Begriff des Subj.

c) Nachdem H. die Wirkung bezeichnet hat, welche sein Schicksal bei gutgearteten Gemüthern hervorbringen werde, erwartet er dgg. von den Dreien, mögen sie auch noch so oft das Wort wieder ergreifen, kein richtiges Urtheil. — Des Gleichklanges halber wird כֻּלָּם statt כֻּלְּכֶם hier gesagt: eine Enallage, welche bei Appos. zum Subj. des Finit. weniger hart erscheint (1 Kö. 22, 28.), als z. B. jene Ps. 49, 20. Aus demselben Grunde ist statt וְאוּלָם (z. B. 1 Kö. 20, 23.) וְאֻלָּם ausgesprochen, mit ֻ wahrscheinlich erst in Folge der Verdopplung, welche mit Unrecht trotz Ez. 40, 40. bei manchen Zeugen ausbleibt.

d) Der 11. Vers ordnet sich als Beschreibung der Nacht V. 12. diesem unter: s o l c h e Nacht u. s. w. עברו] Thatsache der Vergangenheit, welche sich in die Gegenwart erstreckt (7, 6.). — זמות sind nicht *Plane*, c o n s i l i a, — was für Plane konnte er denn aushecken wollen? — sondern einfach *cogitationes* (*Vulg.*), רַעְיוֹנִין (*Targ.*). Sinnlich schön ist der Ausdruck נתקו von den Gedanken. Die Wurzel زَمَّ bedeutet *binden, verknüpfen*, und عَقْلٌ *das Verbinden* heisst zweitens *der Verstand;* in Wahrheit besteht ja auch das Denken wesentlich in einem Verbinden von Subj. und Präd., und es kann etwa Einer „seine Gedanken nicht

13. Wenn ich die Unterwelt zu meinem Haus erhoffe,
im Dunkel gebreitet habe mein Lager,
14. zum Grabe sage: „du bist mein Vater“,
„meine Mutter“ und „Schwester“ zur Verwesung:
15. wo bleibt denn da meine Hoffnung?
und meine Sehnsucht — wer wird sie sehn? *e*)

---

zusammenbringen“. H. nennt sie die מורשים seines Herzens, weil dasselbe von vorn herein Sitz des Verstandes ist, nicht erst in der Zeit es wurde. — Zu 12a. vgl. Jes. 5, 20.; ישימו, nemlich בְּפִיהֶם (16, 5.). — אור hängt jedenfalls noch vom Finit. ab, jedoch so, dass die Präp. לְ fortwirkt (zu 19, 29. und Ps. 16, 3.); schwerlich sagte man שים קרוב im Sinne von *nahe machen*, *nähern*. קרוב] Welches nahe sei מפני חשך] Unrichtig HRZL und DILLM.: *näher als das Angesicht der Finsterniss*, d. i. als die offenbare Finsterniss. Das behaupten die Freunde nicht, können sie nicht behaupten, denn die Finsterniss ist längst da; und, dass man von פנים der Finsterniss reden konnte, wird auch mit פני־הלוט Jes. 25, 7. nicht zu beweisen sein. S. über מפני zu 23, 17. Das so beschriebene Licht ist eben der Tag oder sein Morgen, welcher die Nacht hinter sich lässt. — Die Freunde sehen die Sache nicht so schwarz an, halten den Zustand Hiobs nicht für verzweifelt, und vertrösten auf die Zukunft, selbstverständlich bedingte, da er mit Recht von Gott gestraft worden sei.

e) Diese meine Nacht darf auf kein Licht hoffen (3, 9.), einen Morgen gebiert sie nicht. „Wenn ich, wie das wirklich der Fall ist, u. s. w.“ ביתי ist Akkus. des Produktes. רפדתי] *strari lectulum meum* (*Vulg.*) bereits, um mich nächstens darauf niederzulegen. Das Hoffen hier und in den Worten V. 14.: „wenn ich bereits das Grab ff mit den theuersten Namen nenne“, „mit dem Gedanken daran mich durchaus vertraut gemacht habe“, ist ein subjektives, aber so begründet und von so starkem Ueberzeugungsgefühl begleitet, dass es die objektive Hoffnung (V. 15.) ausschliesst. — שַׁחַת ist als Maskulin gedacht, indem wie نبت von נוב, wie נַחַת Jes. 31, 30. von נוח V. 32. 25, 10., aus שׁוּחַ sich eine neue Wurzel שחת herausbildete. — V. 15. Vgl. Richt. 9, 38.; von איה getrennt stand אֵפוֹא 2 Kö. 2, 14. — ותקותי] Die Wiederholung ist lahm, und die Verss. drücken zwei Wörter aus, *Vulg.* und *Targ.* in b. ein Synonym von תקוה, während der *Syr.* in a. zu ܣܒܪܝ noch ܘܣܘܟܝܝ beifügt. Wenn derselbe aber Ps. 71, 6. תהלתי mit ܣܘܟܝܝ wiedergibt, so hat er תֹּחַלְתִּי zu sehen geglaubt, und diess wird auch hier zu schreiben sein (vgl. 41, 1.). Auch Spr. 19, 23. Ps. 52, 11. Jer. 23, 4. ff ist ה in ק verdorben, und ל in ו 4 Mos. 34, 6. 1 Sam. 18, 3. 1 Chron. 21, 24. Neh. 9, 16. ff. Im fernern wird durch *τὰ ἀγαθά μου* der LXX, welche 1 Mos. 45, 18. mit *τὰ ἀγαθὰ* את־הַחֵלֶב ausdrücken, חל bewahrheitet;

9*

16. Werden sie bis in die Unterwelt hinabsteigen?
wird gemeinsam Rast im Staube sein? *f*)

Cap. XVIII, 1—21.

Bildad.

V. 1. Bildad von Schuah hob an und sprach:
2. Wie lang noch wollt ihr Jagd anstellen auf Worte?
kommt zur Einsicht erst, und hernach lasst uns reden!

---

für ה steht fehlerhaft ב auch Spr. 3, 31. 2 Sam. 18, 14. ff; s. schliesslich zu V. 16.

f) Mit Recht sehen LXX schon in a. eine Frage, die durch den blossen Ton angezeigt sein kann, während אם ein vorgängiges הֲ vermuthen lässt, das aus ישורנה zu entwickeln stände. Stiegen sie wirklich hinab, wohin er, seine Seele, selber, so würde er sie ja sehn. Er lässt sie vielmehr diesseits der Unterwelt zurück, wie diess alle Sterbenden; und sie werden auch nicht zugleich mit ihm, seinem Leichnam, (s. 20, 11. vgl. 21, 26.) auf dem עֲפַר־מָוֶת (Ps. 22, 16.) ruhn. תרדנה] Möglicher Weise = תֵּרֵד (Jes. 28, 3. 27, 11.), wahrscheinlicher nicht, und so weist der Plur. deutlich auf ein 2. Subj. neben תקותי hin. בַּדֵּי] *Zu den Riegeln* (?). Der Schĕol hat Thore, und die Thore haben Riegel, jener hat keine; und die Riegel liessen an verschlossene Thore denken. Keine Vers. spricht בַּדֵּי aus, der *Syr.* בְּדַי, *Vulg.* (: *in profundissimum infernum*) das richtige בְּדֵי (vgl. Nah. 2, 13.): *in sufficientiam* —; das דַּי des Schĕol ist das Maass des רֶדֶת.

Darin, dass H. Gott gegen Gott zu Hülfe ruft (16, 21.), kann Bildad nur eine gehaltlose Spitzfindigkeit erkennen V. 2., welche ebenso wenig wie Hiobs rührende Klage sich eignet, den Gegner von seiner Ueberzeugung abzubringen. Vielmehr verweist ihm B. V. 4. die 17, 8. 9. ausgesprochene Erwartung, und bedeutet ihm V. 20., der Eindruck von seinem Tode werde ein ganz anderer sein. Aber auch, dass Eliphaz den Prozess in das Innere des Menschen verlegen will (15, 20.), erscheint ihm abschmeckend V. 2. Er lässt gegen 15, 23. den Frevler wirklich Hungers sterben V. 13., vergleicht nicht bloss mit einem König wie 15, 24., sondern führt einen vor V. 14., spricht überhaupt mit dürren Worten deutlicher. An seinem Orte befreit Bildad von dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit Gott dadurch, dass er ihm das Gericht aus der Hand nimmt, ihn im Hintergrunde haltend nur einfach als Thatsache erörtert, dass der Frevler verunglücke (vgl. 8, 4.). Das Schicksal erkläre sich gegen ihn,

3. **Warum sollen wir Maulkorb tragen wie das Vieh, unsere Zunge gefesselt sein in euren Augen?** *g*)

---

und stelle sich auf die Seite Gottes; der Name Gottes aber kommt erst als letztes Wort des Cap. vor.

Zwei VV. leiten ein, zwei aus; auf einen einzelnen folgt V. 5—13., was den eigentlichen Leib des Cap. bildet; und es vereinigen sich von V. 5—19. immer drei VV. zu einer Gruppe.

g) Befürwortung, warum er das Wort ergreife. קִנְצֵי] Seit den LXX ist die Erkl. überliefert: *wann wollt ihr den Worten ein Ende machen?* Allein עַד־אָנָה (Ps. 13, 2 f.) d. i. עַד־מָתַי kann nicht für מָתַי stehn (vgl. Spr. 6, 9.); während ferner der Plur. unpassend scheint, existirt ein solcher קִצִּים gar nicht; und endlich ist derartiges Auflösen der Verdopplung in נ dem Hebraismus fremd. Die Fälle nemlich des נ epenthet. in מְעֻזְנֶיהָ und von נ hinter der verwandten Liquida in תַּמְנוּ Klagl. 3, 22. sind von diesem hier verschieden. Richtiger führen daher seit CASTELL. und SCHULTENS die Meisten das Wort auf قنص *venari* (BURCKH. Reisen in Syr. S. 915.) zurück: قَنْص, also קֶנֶץ, bedeutet *Jagd*, was صَيْد (vgl. 1001 N. I, 8.); قنّاص لِ ist *der Jagd macht auf* — (Harir. p. 199.). Der Plur. markirt das Abstr.; wegen שִׂים aber s. zu 24, 15. — Es werden ihrer Zwei (Hiob und Eliphaz) angeredet von Einem in seinem und eines Zweiten (des Zophar) Namen. Nicht etwa suchen jene schweigend nach Worten. Sie haben das Nöthige gesagt, aber, meint B., nur Worte nicht מִלֵּב (8, 10.); daher die Aufforderung תָּבִינוּ. *lasst uns reden*] möget ihr reden und wir auch. — Auf die so allgemein gefasste Frage: *warum werden wir dem Vieh gleich geachtet?* wäre die Antwort: das werdet ihr selbst am besten wissen. Das Finit. bedarf der nähern Bestimmung, jedoch zu נֶחְשַׁבְנוּ schickt sich בְּעֵינֵיכֶם nicht. Wenigstens El. achtet sie nicht wie Vieh, sondern würde höchstens selbst auch von Hiob dahin gerechnet 17, 4. Allein wenn auch, so folgt daraus nicht unmittelbar, dass sie auch (b.) unrein seien (vgl. 1 Mos. 7, 8.); und wer hat denn das behauptet? Wird Bildad aus 17, 9b. solch einen Wechsel auf sich ziehn? Für beide Finita zugleich bieten LXX nur σεσιωπή-καμεν, scheinen sie also für gleichbedeutend anzusehn. Nunmehr schreiben wir einmal נֶחְשַׁמְנוּ; ש statt ס (vgl. כַּעַשׂ und zu 24, 2.) liess מ in ב verderben wie Spr. 22, 8. Jer. 17, 9. 2 Mos. 23, 5 ff. טָמָה seinerseits ist = אטם (vgl. ספה und אָסַף). Die Wurzel hat sich auch in عمى und ܥܡܐ *blind sein* (vgl. חטם = חסם) abgewandelt, Τίμαιος Marc. 10, 46. bedeutet *der Blinde;* indess nicht um dieses Gebrechen, auch nicht um Taubheit (Ps. 58, 5.) handelt es sich, sondern dem Parall. zufolge, da b. noch von מַדּוּעַ abhängt, um Stummheit (Spr. 17, 28.). אלם

4. O der sich selbst zerfleischt in seinem Zorn!
soll um deinetwillen die Erde veröden,
und der Fels wegrücken von seiner Stätte? *h*)
5. Ja, des Frevlers Licht erlischt,
und nicht strahlet sein Feuerschein.
6. Das Licht verfinstert sich in seinem Zelt,
und seine Leuchte bei ihm erlischt. *i*)

---

ist aus jenem אטם hervorgegangen; und man kann τυφλὸς τὰ ὦτα sein, *chul* armen. bedeutet nicht χωλὸς, sondern *taub*, und أَخْرَسُ *stumm*, nicht was חֵרֵשׁ. — Nun kann aber B. nicht fragen: warum haltet ihr uns für stumm geworden? Woraus schlösse er, dass sie das thun? Daraus, dass sie schweigen, während ein Anderer das Wort hat? Die Frage verschiebt auch hier die Modi (s. 19, 28., zu 15, 7.). Bildad und Zóphar, ist vorausgesetzt, יבינו: „Also wollen wir, zunächst ich, reden; denn warum sollen wir uns bei euch dem Verdachte aussetzen, wir wüssten nichts zu sagen? euch glauben lassen, dass ihr, zunächst Hiob, mit eurer Weisheit (?) uns ἐφιμώσατε?"

h) Die Drei verfolgen stets die gleiche Absicht, Gott zu entlasten. Also hebt B. gegenüber von 16, 9. damit an, nicht Gott zerfleische ihn, sondern er sich selber. Empört hat den Sprecher, dass H. gerne seinetwegen ein *bellum omnium contra omnes* entzündet sehn möchte (17, 8.), und vorab, dass er, von dessen Schuld B. überzeugt ist, meine, das ewige Gesetz, wornach der Sünder verdirbt, solle für seinen Fall keine Gültigkeit haben. — Jes. 7, 16. 6, 12. — Das letzte VGl. ist wörtliche Wiederholung aus 14, 18., wo es Thatsache ausspricht, die H. aber gleichfalls nicht wünscht. Hier steht die Formel in bildlichem Sinne, welcher nicht zu verkennen, und bezieht sich nicht auf die erstere Stelle.

i) Die Schilderung der Strafe, welche des Frevlers harrt, beginnt mit der allgemeinen Kategorie Spr. 13, 9b., die das Selbe besagt was Vers 18a. (vgl. Tob. 14, 10.: αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος). Der Satz selbst hinwiederum hebt mit גם an: *allerdings, freilich*, weil H. es läugnete; die Partikel kann hier nur das Finit. betonen. Sofort nun aber in b. wird das bildliche Licht eigentliches, indem das Suffix in אשׁו auf den רָשָׁע zurückgeht; und V. 6. wird das physische Licht lokalisirt, um Art und Weise, wie das Schicksal des Gottlosen sich vollzieht, zu erörtern: der Feuerschein 5b. ist das Licht in 6a. — Da das Leben eine Wanderschaft ist (1 Mos. 47, 9.), Reise zu einem Ziele hin: welchen Gedanken auch jener Gebrauch 2 Mos. 12, 11. abbildet, so führt Synekdoche hier einen Gottlosen vor, der auf dem Heimwege in finsterer Nacht verkommt.

7. Enge wird sein rüstiger Schritt,
und seine Absicht wirft ihn ab; *k*)
8. Denn ins Netz wird er gesandt mit seinen Füssen,
und auf dem Garne wandelt er einher.
9. Ein Fallstrick hält die Ferse fest,
es erfasst ihn eine Schlinge.
10. Verborgen am Boden ist sein Strick,
und seine Falle auf dem Pfad. *l*)
11. Ringsum ängstigen ihn Schrecken
und hetzen ihn seinem Fusse nach.
12. Hungern nach ihm thät das Unglück,
und Verderben ist auf sein Wanken hin bereit. *m*)

Nicht hat er um Gäste anzulocken Feuer angezündet,*) sondern es sollte zu Hause brennend ihm selbst die Richtung seines Weges bestimmen. Eine Leuchte (Fackel? OVID, Fast. 4, 167.) hat er auf seiner nächtlichen Wanderung bei sich.

k) Nach dem Erleschen seiner Leuchte im Dunkeln sieht er nicht, wohin er tritt; und so macht er tappend kleine Schritte (vgl. Klagl. 4, 18.); aber seine Absicht, nach Hause zu kommen, wird vereitelt. Sie ist vorgestellt als ein Ross (Stute), welches er reite; der bildliche Ausdruck *reiten* (ركب) eine Unternehmung, eine Gefahr u. s. w. ist im Arab. häufig (vgl. Exc. ex Ham. p. 428. Hamas. p. 42., zu Ps. 5, 11. m. Comm.).

l) Nemlich seine Vorsicht hilft ihm nichts; auf seinem Wege lauert das Verderben, dem er verfällt. *auf dem Garne*] Ohne es zu wissen, in welcher Gefahr er sich befindet. Und so hält seine Ferse, die er nachziehn will, plötzlich ein Strick fest; denn ihm unsichtbar liegt eine Schlinge auf seinem Pfade. In Wahrheit gestaltet sich zu einem solchen Fallstrick sein Wandern im Dunkeln selber.

m) Allmählig kommt ihm eine Ahnung des schrecklichen Schicksals, wovon er bedroht ist, und begleitet ihn; er wird sie nimmer los V. 11. — הפיץ entspricht der Wurzel نفض *quassavit*, enthält aber zugleich Ortsveränderung (Hab. 3, 14. Ez. 34, 21.). לרגליו] לְ ist normativ (Hab. 3, 5. gegen Richt. 4, 10.). Er eilt ihnen zu entrinnen; aber sie verfolgen ihn, wohin er treten mag. Und so rückt (V. 12.) sein Verderben in harte Nähe und vollzieht sich. אנו] *Vulg.* schreibt: *attenuetur fame robur ejus;* und ihr folgen z. B. SCHLOTTM. und DILLM. Allein און, Rüstigkeit V. 7., Kraft der Lenden 1 Mos. 49, 3., der Muskeln Hi. 40, 16., ist nicht dasjenige am Menschen, was hungert und gesättigt wird; und איד in b.

---

*) S. Hamas. p. 371. 118. HARIR. p. 503 f. 571. 130. TOGHR. v. 23. ROSENM. Sel. Meidani ad. p. 25. SILV. DE SACY, Anthol. p. 448. PETERMANN, Reisen i. Or. II, 301.

13. Er benagt die Zweige seiner Haut,
es zernagt sein Gezweig des Todes Erstgeborner. *n*)

14. Gerissen wird er aus seinem Zelt, auf das er vertraute,
und man führt ihn hin zum Könige der Schrecken. *o*)

---

lässt vielmehr an אָוֶן denken, zugleich rathend, dass man die *Nichtigkeit* als יֶשַׁח *Oede*, leerer Magen zu deuten unterlasse. Das Unheil hungert, weil es s e i n און (vgl. אידי Ps. 18, 19.), nach ihm; vgl. Jes. 5, 14. 1 Mos. 4, 7. — יהי steht hier wie 20, 23. für וִיהִי, nicht וַיְהִי, und רעב nebst נכון betrachte man als Partic. — Zu b. vgl. 15, 23. Die Stelle Ps. 38, 18. ist anderer Art, lehrt aber doch, dass צלע hier nicht צֵלָע *Rippe*, *Seite* bedeutet. Vielmehr es lauert auf sein צַלַע, um sich sodann wie ein „hungriger" Wolf auf ihn zu stürzen.

n) Das Hungern führt V. 13. אכול herbei. בכור מות] בכור: *was in seiner Art N⁰ Eins ist* (Jes. 14, 30.). Und zwar sind die Kinder des Todes selbst auch מָוֶת (2 Mos. 10, 17. 2 Kö. 4, 40.): erstgeborener Tod ist wirklich und heisst in diesem Zusammenhange das Verhungern, *miserrima omnium mors* (SALUST. ep. Pompei ad Sen., APPIAN, Libyc. c. 57. vgl. LIV. 27, 43.). Vom Verhungern nun steht a. nicht auszusagen; auch fiele bei gemeinschaftlichem Subj. auf בדיו ein ungerechtfertigter Nachdruck, es müsste denn בדים in b. etwas ganz Anderes bedeuten. — Die בדים Ez. 19, 14. sind שְׁלָחִים (Ez. 31, 5.). *Zweige*, als welche auseinandergehn, den מַטֶּה (Ez. 17, 6.) besondern, hier und 41, 4. wie שלחים HohL. 4, 13. bildlich für Glieder. Die Haut aber gliedert sich, sofern sie nach Maassgabe der Glieder selbst auseinandergeht, wie bei den Fingern. Er nagt in wüthendem Hunger an sich selbst, und der Hunger wühlt in seinen Eingeweiden. — Ausser jenem andern בדים C. 11, 3. existirt noch בַּד *Querbalken*, *Riegel*, zu verbinden mit أبد *perennavit*, räumlich bezogen (vgl. חֹלֶד neben חֶלֶד) *durchgängig sein*, *durchgehen*.

o) Die Verss. machen, was Appos. ist, מבטחו zum Subj. Aber kraft b. wird er selber fortbewegt; was unter seinem מבטח in seinem Zelte zu verstehn, würde nicht erhellen; und weniger des מבטח, als seines Eigners Geschick interessirt uns. Da nun jener 15a. sein Zelt verlassen zu haben scheint, so würde die Meinung 14a. dahin gehen, er habe auf sein Haus vertraut, es werde לעולם sein (Ps. 49, 12.), ihn selbst aber lasse man nicht darin bleiben. Inzwischen dem Vor. zufolge kommt er gar nicht zu Hause an, kann mithin nicht daraus hervorgeholt werden; also wird 14a. im Gegensatze zu V. 15. (vgl. אור V. 5. mit V. 6.) das Zelt bildlich, von seinem Leibe zu verstehen sein (vgl. 2 Petr. 1, 13 f. Jes. 38, 12.), seinem starken, gesunden Körper, der ein langes Leben versprach. Auch in b. ist er mit seiner Seele identisch. תצעידהו] Nicht Anrede an Gott, sondern für יַצְעִידֻהוּ stehend, indem die himmlischen

15. In seinem Zelte siedelt Volk, so nicht ihm angehört;
gestreut wird auf seinen Anger Schwefel.

16. Unten verdorren seine Wurzeln,
und oben verwelkt sein Zweig.*p*)

17. Sein Andenken schwindet aus dem Lande,
und kein Name bleibt ihm auf der Trift.

18. Aus dem Lichte wird er in das Dunkel gestossen,
und von dem Erdkreis weggescheucht.

19. Nicht Nachwuchs bleibt ihm, und nicht Sprössling in seinem Volke,
und kein Entrinnender in seinen Revieren.*q*)

20. Ob seinem Tag erstarren die im Westen,
und die im Osten erfasset Schauer.

Mächte (zu 7, 3.) Subj. sind, ein solches im Plur. aber mit dem Fem. Sg. construirt werden darf (V. 15. 14, 19.). Man „macht ihn schreiten", weil er ungerne geht, zum *rex tremendus* (VIRG. Ge. 4, 469.) d. i. zum Tode, dem Beherrscher der Unterwelt (Ps. 49, 15.).

p) Des Leibes ledig, ist er nun auch aus seinem Hause fort; und, wie B. schon 8, 19. bemerkt hat, an seine Stelle treten Andere. Diese Andern sind aber מִבְּלִי־לוֹ, zählen nicht zu den Seinigen. מִן ist partitiven Sinnes (vgl. 2 Kö. 6, 11. Esr. 2, 29.), תשכון Inchoativ; wegen des Fem. Sg. s. zu V. 14., zu Ps. 68, 3. Jes. 7, 2. — Für b. vgl. 1 Mos. 19, 24. Ps. 11, 6. — נוה, gemäss der Aussage darüber vom Zelte verschieden, ist der Anger (Jo. 2, 22. Jes. 65, 10.), welcher das (Hirten-)zelt umgibt (2 Sam. 7, 8.). Wenn so die neuen Siedler in eine Wüste zu wohnen kommen, so nimmt sich B. nichts darum an. Dass aber also nicht Kinder des Frevlers an seine Stelle treten, wird 16b. ff ausdrücklich gesagt. Er selbst verdirbt des Gänzlichen 16a., und so auch seine bereits existirende Nachkommenschaft (b.). — קצירו bedeutet nicht seine Früchte (Jes. 27, 6.), sondern kraft ימל seine Zweige (14, 9.), womit gleichwohl seine Kinder, die צֶאֱצָאִים gemeint sind.

q) Vers 17. knüpft an den 16. an, der 18. an 16a., Vers 19. an 16b. — Zu V. 17. vgl. 5, 10. חוץ bezeichnet die ausserhalb des Culturlandes (ארץ 1 Sam. 23, 23.) gelegenen ἔρημοι τόποι (Marc. 1, 44). — Die Suffixe V. 18. beziehn sich wohl nicht auf seinen Namen, sondern auf ihn selbst: er wird von der lichten (33, 30.) Oberwelt in das finstere (10, 21.) Todtenreich gejagt (s. zu V. 5.). Vorgebeugt wird endlich 19b., dass nicht etwa Einer dieses Geschlechtes aus der Katastrophe sich rette. — מגורים nur hier statt אֶרֶץ מ׳ vom Orte, wie מוֹשָׁב bloss 2 Mos. 12, 40. von der Zeit. Der „Flüchtige" ist vorab nicht im elterlichen Hause zu treffen, aber also ein solcher auch nicht im ganzen Lande.

21. Nur so ergeht es der Wohnung des Missethäters,
so dem Orte dessen, der nicht achtet auf Gott. r)

Cap. XIX, 1—29.

Hiob.

V. 1. Hiob begann und sprach:
2. Wie lang noch wollt ihr meine Seele betrüben,
und mit Worten mich zermalmen?

---

r) V. 20. stellt der Sprecher sich מִנֶּגֶד: *Ob solchem seinem Tage* ff. Die Verss. und mit ihnen noch HRZL und SCHLOTTM. verstehen קדמנים nebst dem Correlat zeitlich, so dass über von jetzt an früher und später Lebende die Rede gehe. Unwahrscheinlich an sich; auch sollten dann die אחרנים nicht zuerst erwähnt sein; und קדמני bezeichnet von Menschen ausgesagt, wenn nicht *östlich wohnende* (1 Mos. 15, 19.), nur die schon Gewesenen (1 Sam. 24, 14.). — Vgl. 21, 6. Eig.: *sie fassen Schauer*, gleichwie im Deutschen *Feuer fangen*, arabisch اخذ العَجَب oder auch الحَذَر — gesagt wird (SILV. DE SACY Chrest. II, 14., Hist. Tamerlan. p. 88.). — V. 21. Rückblick auf die Schilderung (vgl. 20, 29.). — Ps. 73, 12. ידע ist *Kenntniss nehmen von —, sich kümmern um —* (1 Sam. 2, 12.).

Diesen Bildad zu hören, wäre also Gott bei Hiobs Unglück persönlich unbetheiligt, Letzterer hätte nur selbst durch seine Sünde sich in Strafe gebracht. Dem gegenüber betont H. nunmehr auf das stärkste, dass die Ursache lediglich bei Gott, in dessen unveranlasster (V. 11.) Feindschaft zu suchen sei VV. 6. 21. 22. Auf Grund dessen bittet er die Freunde, doch nicht länger gegen ihn mit Gott gemeinsame Sache zu machen V. 22., und stellt ihnen warnend in Aussicht, Gott werde noch auf seine Seite treten und sich wider sie, seine Verfolger (VV. 22, 28.), kehren. Wenn nemlich C. 16, 19 ff. Gott sich Hiobs gegen Gott annehmen soll, so hinwiederum hier V. 25—27. gegen die Drei; er wird rächen Hiobs Unschuld, an welcher das lieblose Urtheil der Welt einen Mord begeht. Es ist also nicht an dem, dass V. 25—27. nur eben C. 16, 18. 19. weiter entwickelt würde, während allerdings das Auftreten des גֹּאֵל V. 25. Verbindung mit 16, 18. herstellt.

Gewissermassen kehrt das 16. Cap. hier zurück, aber abgewandelt und in Steigerung. Der Wunsch 16, 18. wird hier zur zweifellosen Gewissheit V. 25 ff.; durch Bildads Entgegnung gestaut, schwillt der Strom

3. Schon zum zehnten Male beschimpfet ihr mich,
scheltet ihr mich höhnend ohne Schaam. *s*)
4. Hätt' in der That ich auch gefehlt,
bei mir bliebe mein Fehltritt. *t*)

---

nur desto mächtiger an, jedoch nicht wider Gott, sondern gegen die Freunde. Gott wird nirgends angeredet (dgg. 16, 7a. 8a. 17, 3. 4.); auch nach dem Eingange wendet H. sich nur an die Drei V. 6. 21. 22. 28. 29; und während dort die Vergewaltigung durch Gott hauptsächlich zur Sprache kommt, und nur nebenher, dass die Leute sich von H. ab- und gegen ihn wenden (16, 7b. 10. 11.), überwiegt hier Letzteres. Der Ton ist nicht mehr wie 16, 2—5. gereizt und spottend, sondern weich. Bildads Rede hat gezeigt, dass die Freunde der Belehrung unzugänglich und verstockten Herzens sind; und das erfüllt den H. mit Betrübniss, so dass er sich zu flehentlicher Bitte herablässt V. 21.

Nach dem Eingange schildert H. V. 6—11., wie er von Gott misshandelt werde, und klagt er V. 12—20. über seine Vereinsamung; es folgt Flehn um Erbarmen und feierlich eingeführt der Ausdruck freudiger Ueberzeugung, auf welche gegründet Paränese den Schluss macht. Also nach 4 und 6 VV. eine Gruppe von ihrer 9, in welcher dreimal je 3 VV. sich zusammenfinden. Eine zweite, gleich grosse, zerfällt in 2. 5. 2 VV., und wieder zu 2 und 3 besondert sich das Mittelstück V. 23—27.

s) Wie C. 16. kommen auf den Eingang 4 VV., und hinter 18, 2. beginnt auch H., den ihre fortgesetzten Anfeindungen ermüdet haben, mit *wie lange noch?* — Die Zehnzahl (4 Mos. 14, 22. 1 Mos. 31, 7.) gilt als runde (1 Sam. 1, 8.) wie die Sieben (Rut 4, 15.). תהכרו] Vielleicht sollte man zufolge von Jes. 3, 9. Pihel punktiren; mit mehr Vertrauen erkennen wir, da הכרה daselbst dem Angesichte eignet, in dem Worte die Wurzel كهر: *mit verächtlich finsterem Gesicht* einem Menschen *entgegentreten*, und auch als ihn *anfahren*, *hart behandeln*, *lachen* erklärt. Construirt ist הכר wie gemeiniglich לִעג, als Hülfsverbum תבשו wie תרבו 1 Sam. 2, 3.

t) Da sie ihres Thuns, obgleich *res sacra miser*, sich nicht schämen, und sofern auch aus dem angeblichen Vergehn Hiobs ihnen kein Schade erwachsen würde V. 4., so scheinen sie (V. 5.) wirklich ihm am Zeuge flicken zu wollen. Indem V. 4a. H. den Fall setzt, welchen er läugnet, bedient er sich des glimpflichsten Ausdruckes שְׁגוֹת (6, 24.), da es sich höchstens um Soviel handeln könnte. Gleichwie Hiobs Leiden ihnen nicht wehe thut (16, 3b.), so auch kehrte sein vermeinter Fehltritt sich nicht gegen sie. DILLM. meint, H. stelle seine Verfehlung nicht in Abrede, aber: „*sie ist in meinem Bewusstsein*, nur mir bekannt; und ihr könnt darüber nichts Thatsächliches wissen.“ Allein sie behaupten ja auch nicht, welche seine Sünde sei, zu wissen; und gerade das machen

5. Wollt in der That ihr mich hudeln,
   und wider mich rechtfertigen meine Schmach? *v*)
6. So erkennet doch, dass Gott mich gebeugt hat,
   und sein Fanggarn rings um mich gestellt.
7. Sieh', ich rufe „Gewalt!" und werde nicht erhört,
   schreie laut und finde kein Recht. *w*)
8. Meinen Pfad hat er vermauert, dass ich nicht fürbass gehn kann,
   und auf meine Wege legt er Dunkel.
9. Meiner Ehre hat er mich entkleidet,
   und weggenommen die Krone meines Hauptes.
10. Los schütterte er mich rings, dass ich wich,
   und riss wie einen Baum meine Hoffnung aus. *x*)

---

sie ihm zum Vorwurf, dass er sie bei sich behalten, nicht gestehn wolle. Betreffend das Plusquamp. conj. vgl. 2 Kö. 13, 19. Jes. 50, 1. 1 Mos. 4, 23.

v) Da Vers 6. mit dem 5. nicht zusammenhängt, in welchem Falle wenigstens יְדְעוּ gesagt sein sollte, so könnte ein Nachsatz für bedingenden nur in 5b. gefunden werden. Allein dann wäre jede Verbindung mit V. 4. aufgegeben; und Vers 6., nun in der Reihe laufend, höbe dennoch stossweise neu an. Auch stände im Nachsatze eher der Imper. oder וְהוֹכַחְתֶּם zu erwarten: durch ותוכיחו scheint auf gleicher Linie תגדילו fortgesetzt zu sein. SCHLOTTM. z. B. bietet: *so thut meine Schande mir dar!* Aber sie geben sich ja alle Mühe darum, und das ist in seinen Augen ihr Unrecht. Vielmehr also haben wir in V. 5. eine Frage zu sehn. Da das הִגְדִּיל עָלָיו ihm noch fraglich ist, so fällt es mit den Handlungen VV. 2. 3. nicht in Eins zusammen; da er durch sie aber auf die Vermuthung desselben geräth, so wird darunter die eigentliche Meinung jener, der geheime Grund zu verstehen sein. Aehnlich wie 6, 27. fragt er hier: „wollt ihr wirklich, wie es den Anschein hat, mich insultiren, und nicht zufrieden damit, dass ich leide, darauf bestehn, dass ich mit Recht leide?" Sofern eben hierin wesentlich die Insulte besteht, ist b. parataktisch; הגדיל aber erklärt sich aus der vollständigeren Formel Ps. 41, 10.

V. 6—11. Gott, kein Anderer, habe ihm das Verderben bereitet.

w) Vgl. 2 Kö. 10, 10. — עִוְּתָנִי] Vgl. Klagl. 3, 59. Genauer: er hat meinen Weg d. i. mein Schicksal gekrümmt (vgl. 12, 19. mit Spr. 19, 3. und dgg. Spr. 11, 5.). — Für b. s. zu V. 12., vgl. Ps. 88, 18. — Und nemlich der Umstand selber, dass seine Klage bei Gott kein Gehör findet, gilt ihm als Beweis, dass Gott selbst der Thäter sei. Natürlich, da Menschen nicht helfen können, wendet sein Klageruf sich zu Gott.

x) Fortsetzung. Zu V. 8. vgl. 3, 23., zu a. speciell V. 6b. — „Dadurch brachte er mich ferner um Ehre und Ansehn V. 9.; und so richtete

11. Entbrennen liess er wider mich seinen Zorn,
und erachtete mich gleich seinen Widersachern. *y*)
12. Zumal rückten seine Schaaren an,
schütteten ihren Wall auf gegen mich
und lagerten sich rings um mein Zelt. *z*)
13. Meine Brüder hat er von mir entfernt,
und meine Freunde sind mir ganz entfremdet.
14. Verloren haben sich meine Verwandten
und meine Bekannten haben mich vergessen. *a*)

---

er mich (V. 10.) gänzlich und hoffnungslos zu Grunde.“ — Zu V. 9. s. 29, 14. — In 10a. stellt H. sich vor als einen יָתֵד (Jes. 22, 23.), der losgerüttelt und ausgerissen wird. In b. erklärt *Vulg.* falsch: *quasi evulsae arbori abstulit* etc.; nicht sich selber, sondern seine „eingewurzelte“ Hoffnung (C. 29, 18—20.) vergleicht H. mit dem Baume.

y) Der Vers gibt den Grund eines solchen Verfahrens an. Die Verss. sprechen וַיִּחַר aus; und allerdings pflegt eine Leidenschaft nicht beliebig entfesselt oder gehemmt zu werden (vgl. Hamas. p. 136. Comm.). Allein eben darum ist es dem H. zu thun, den Zorn als eine Frucht unveranlasster Willkür hinzustellen. Nicht über אַף, sondern über den בַּעַל־אַף beschwert er sich; und wenn dergestalt das Subj. in beiden Gll. das gleiche bleibt, so wurde vielleicht auch anklingendes יחד V. 12. durch יִחַר herbeigeführt.

z) Seinem Inhalte nach würde der Vers zum Vorhergehenden gehören und vor die Angabe des Grundes V. 11. einzureihen sein. Allein die Gruppe wird mit V. 12. und V. 20. eingefasst: „von Gott angefeindet (V. 12.), bin ich auch von den Menschen verlassen und verstossen V. 13—19.“ Die „Widersacher“ in der Mehrzahl V. 11. geben das Bild eines in seiner Veste belagerten Feindes an die Hand (vgl. 16, 14.). Die Schaaren Gottes (25, 3.) sind hier die von allen Seiten auf H. einstürmenden Uebel und Leiden (vgl. 10, 17. 16, 13.); ihr „Weg“ ist die סְלֻלָה, auf welcher sie gegen ihn zum Angriffe vorrücken (30, 12.).

a) Unter den Brüdern sind wohl keine leiblichen (s. zu 17b.), sondern die Selben wie 6, 15. zu verstehn; wo nicht, so würden Letztere, die drei Freunde, unter eine der folgenden Kategorieen fallen. Er wird aber nicht in 3. Person von ihnen zu ihnen sprechen; eigentlich hat er ihnen auch nur, was den Inhalt von V. 6. ausmacht zu sagen: also hebt er, wie es scheint, mit denen an, zu welchen er bisher redete, und von V. 13. an reicht Selbstgespräch. — Vgl. die Klagen Ps. 88, 9. 19. 38, 12. 31, 12. — Im ersten V. hier kann hinter auf Gott bezüglichem Pron. V. 12a. schon noch Handlung Gottes ausgesagt sein. Also ist nicht mit LXX הרחיקו abzutheilen, und auch nicht אַחַי auszusprechen. Entfernt übr. hat sie Gott in moralischer Beziehung (vgl. Ps. 73, 23.); und auch die Nähe 14a. ist keine örtliche.

15. Die Schützlinge meines Hauses und meine Mägde
achten mich für fremd,
ein Unbekannter bin ich geworden in ihren Augen.
16. Meinem Knechte ruf' ich, und er antwortet nicht;
mit meinem Munde muss ich zu ihm flehen.
17. Mein Athem ist widrig meinem Weibe,
und mein Röcheln meinen leiblichen Geschwistern. *b*)
18. Sogar Bettler verachten mich,
will ich aufstehn, so reden sie über mich.

---

b) An die Befreundeten in weiterem Kreise auswärts schliesst sich die Hausgenossenschaft an; von den ihm ferner Stehenden schreitet der Sprecher bis zu denen fort, welche seiner Person, seinem Herzen am nächsten sind. גרי ביתי] Nicht *Schutzverwandte* — arabischem جار entspricht גֵּר —, sondern Solche, die zeitweise da Beschäftigung und so Unterkunft finden. תחשבני] Vgl. Ez. 37, 7. und s. zu Spr. 14, 3. עבדי] Ein Einzelner, der bevorzugte Diener (vgl. 1 Mos. 24, 2.), den sein Gebieter um sich hat. „Sonst bedurfte es nur eines Winkes; jetzt muss ich ihn ordentlich bitten (PLAUT. Merc. I, 2, 59.). — רוחי, in Uebereinstimmung mit חנותי zu erklären, *mein Athem* זרה u. s. w.; זור ist نْفِر *fastidivit* als Intrans. — חנות lässt sich als Infin. Qal von חנן betrachten (zu Ps. 17, 3.), und حنّ bezeichnet auch den Klang des Bogens, wenn abgedrückt wird (*Shanfara* V. 13.). Indess Stimme, Klang der Nase, Näseln kann nicht gemeint sein; und wenn das Wort unzweifelhaft auf نحّ: *röcheln* zurückgeführt werden darf (zu 9, 9.), so hat das Syrische ja auch ܢܚܒ *wir* gebildet, und נחנת Jer. 22, 23. steht für נחנת d. i. נֶאֱנַחְתְּ. — LXX denken bei den בני בטני (Spr. 31, 2. Mich. 6, 7.) an Söhne Hiobs von Kebsweibern (vgl. 1 Mos. 25, 6.). Allein weder diese noch jene sind in unserem Buche vorausgesetzt; und es scheint somit gegen den Prolog (1, 19.) und 8, 14. 29, 5. sich ein Widerspruch zu ergeben, welchen nach HRZL DILLM. durch Deutung auf Enkel beseitigt. Aber das genauere בטני — unterscheidet gerade von בנים in weiterem Sinne die leiblichen; und es wird vielmehr mit UMBR. SCHLOTTM. DEL. ff. auf den ihm mit ihnen gemeinsamen Mutterleib (3, 10.) zu halten sein. Wenn ein Weib redet (Spr. 31, 2.) oder in Rede steht (Hamas. p. 350.), so lässt sich die Meinung des Ausdruckes nicht missverstehn; im Munde eines Mannes dgg. ist בטני von vorne zweideutig, hier jedoch im parall. Gliede בטן ebenfalls eines Weibes, seiner Mutter wie 3, 10. לְאַחַי durfte er hinter V. 13. nicht sagen, und לבני־אִמִּי hätte den Gedanken an Halbbrüder erweckt (Richt. 8, 19.).

19. Es verabscheuen mich all meine Vertrauten,
und die ich liebte, sie kehrten sich wider mich. c)
20. An meiner Haut und dem Fleische klebt mein Gebein,
und entronnen bin ich mit meinem Zahnfleisch. d)
21. Erbarmt euch mein, erbarmt euch, ihr meine Freunde!
denn die Hand Gottes hat mich berührt.
22. Warum möget ihr mich verfolgen wie Gott,
und könnet ihr nicht satt werden meines Fleisches? e)
23. O dass doch meine Worte aufgeschrieben würden!
o dass sie es in ein Buch, und eingegraben
24. mit Eisengriffel und in Blei,
auf ewig sie in den Fels gehauen würden! f)

---

c) Um abzurunden, werden schliesslich die beiden Pole seiner Berührung mit den Menschen sich gegenübergestellt. עֲוִילִים] S. zu 16, 11. Almosengenössige, Hungerleider, selber verächtliche Menschen, verachten mich, moquiren sich über mich, wenn ich aufstehn will, ihnen entgegenzutreten, und nicht kann. — זֶה statt אֲשֶׁר gesetzt, ist gleichfalls indeklinabel.

d) V. 6 ff. wurde das Thun Gottes beschrieben, Vers 20. erst merkt den Niederschlag desselben an, den dadurch geschaffenen Zustand Hiobs; und es wird so ein Boden gewonnen für die V. 21. folgende Paränese. — Zu a.: Gerade umgekehrt sollte das Fleisch am Knochengerüste seinen Halt haben; aber dieses ist ganz unkräftig, so dass er sich nicht mehr rühren kann. — Eig.: *mit der Haut meiner Zähne*, welche, im Innern des Mundes geschützt, allein noch heil ist (dgg. 26 a.). Zu der offenbar sprichwörtlichen Redensart vgl. Am. 3, 12. Unser ähnlich formulirtes: mit einem blauen Auge davonkommen, besagt das Gegentheil.

e) Nachdem H. seinen Zustand als einen erbarmenswerthen gekennzeichnet hat V. 21., hebt er an: Erbarmet euch mein, des Unglücklichen, verfolget nicht mich, den Unschuldigen! Vgl. AESCHYL. Prom. V. 274.: πείθεσθέ μοι, πείθεσθε, συμπονήσατε τῷ νῦν μογοῦντι. אַתֶּם רֵעָי] Verhältniss der Appos. wie z. B. Jer. 2, 31. Fremden dürfte sein Wohl und Wehe gleichgültig sein. — Mit Hiobs Frage nach dem Grunde, wesshalb sie ihn verfolgen, steht die ihrige gleichen Belanges V. 28. in Verbindung. Zu b. vgl. 31, 31., wo aber sein Fleisch nicht wie hier dasjenige des eigenen Leibes ist. Im Leibe erscheint die Seele; die Fleischstücke sind die guten Seiten Jemandes, seine (guten) Eigenschaften. Sein Fleisch verzehren bedeutet: dieselben ihm subjektiv entrissen durch Schmähung oder Verleumdung (zu Dan. 3, 8.). *Schande* kommt von *schinden;* und einem „jede löbliche Eigenschaft absprechen“ wird auch durch „kein gutes Haar an ihm lassen“ ausgedrückt. Vgl. übr. Hamas. p. 515. HARIR. p. 118. SCHULTENS, Anthol. Sent. p. 98.

f) Einleitung für V. 25—27. *meine Worte*] Welche? doch nicht Alles, was er je gesagt hat, sondern nur, was würdig ist, so für die

25. „Ich einmal weiss: mein Rächer lebt, *g*)

Ewigkeit aufgezeichnet zu werden. Allein diese Worte sind an sich unbestimmt, und מִלַּי *meine Worte* dgg. bestimmt lautend, müssen durch den Zusammenhang gewiss, können dann aber nur in V. 25 ff. enthalten sein (vgl. 27, 13.), einer feierlichen Aussage, deren Gewicht ihr Anwartschaft verlieh, an die Nachwelt zu gelangen. — Zum Behufe, ein paralleles Gl. auszustatten, wird מִי יִתֵּן wiederholt, und zu יכתבון gehöriges בספר jenem zugetheilt, welches für ויחקו da ist. כתב Jer. 17, 1. wird hier durch das bezeichnendere חקק ersetzt. Dass vom Schreiben (mit Dinte) über das Eingraben zum Einhauen Steigerung bezweckt wird, erkennt HÖLEMANN (S. 177.), während schon gegen den Augenschein die Meisten יחקו mit בספר vereinigen. *in Blei*] Nach dem Vorgange JARCHI's erklären die Neuern von EW. bis DILLM.: *mit Blei* (*ausgefüllt*: DEL.), so dass die Buchstaben mit Blei ausgegossen würden: was JARCHI selbst aber ganz richtig auf eingehauene Schrift beschränkt; hier handelt es sich um eingegrabene. *Vulg.: et plumbi lamina*, LUTHER: *auf Bley*. Bei der einen und der andern Erkl. wird die fortwirkende Präpos. zwiefach gewendet (vgl. HohL. 2, 3. Dan. 11, 24. 2 Cor. 3, 7. 6, 4. — πρὸς 8, 19.); für die letztere sprechen zahlreiche Analogieen: die „Werke" HESIOD's auf Blei (PAUSAN. IX, 31, 4.); μολύβδινοι χάρται in Aegypten (JOSEPH. g. Ap. 1, 34.); *plumbea volumina* (PLIN. H. N. XIII, 21.); *nomen plumbeis tabulis insculptum* (TACIT. Ann. 2, 69.), wenn auch kupferne Tafeln noch häufiger erwähnt werden (SOPHOKL. Trach. V. 685. APPIAN. Syr. C. 39. 1 Macc. 8, 22. 14, 18. 48. u. s. w.). — לָעַד wird mit Recht von logischem Accent zu b. verwiesen. LXX: ἐις μαρτύριον wie 16, 8., statt wenigstens: *zum Zeugen;* aber die Worte wären doch nicht bloss einer (vgl. vielmehr Jes. 30, 8.).

g) V. 25—27. Μαρτυρία Hiobs. Wenn gegen HAHN und SCHLOTTM., welche in V. 25—27. die aufzuschreibenden Worte sehn, DILLM. einwendet: — „ohnedem beginnt man eine Monumentalschrift nicht mit וְ (Jes. 3, 14. und Ps. 2, 6. sind anderer Art"), so ist damit nichts gesagt. Es sollen die Worte noch nicht wirklich in Stein gehauen d. i. monumental werden, sondern im Verlauf der Rede reiht sich ein neuer Gedanke an; und einen solchen pflegt, wenn ein anderes Subj. vorausgeht, ואני einzuführen (Dan. 11, 1. 1 Mos. 48, 22. Ps. 30, 7. 31, 23.): *aber ich* (meinerseits), wie DILLM. selbst dolmetscht. *ich weiss*] Ich bin überzeugt, dass u. s. w. (13, 18. 10, 13.), כי ist hier wie Ps. 9, 21. Am. 5, 12. Jes. 48, 8 ff) vor dem abhängigen Satze ausgelassen. — Hinter צור kommt dem Sprecher גֹּאֲלִי zu Sinne (Ps. 19, 15.), *mein Rächer*] LUTHER und nach ihm das bekannte Kirchenlied: ich weiss, dass *mein Erlöser* lebt. Der Erlöser (Jer. 50, 34.) würde ihn aus seinem unglücklichen Geschick zurückzuholen haben; aber warum nimmt da H. nicht eine Wiederherstellung des frühern Zustandes in Aussicht (V. 26.), sondern eine äusserste

und nachgehends wird er auf dem Staube dastehn *h*)
26. „und nachdem meine Haut zerstört sein wird, die,
und meines Fleisches baar werde ich Gott schauen: *i*)

Steigerung des jetzigen? In dem Zusammenhange, wenn H. klagt, er werde verfolgt VV. 22. 28., gemordet 22b., und gemäss der Verwandtschaft der Stelle mit 16, 18 ff., wo er seines Blutes gedenkt, werden wir vielmehr *Rächer* (4 Mos. 35, 12.), den Bluträcher (daselbst V. 19. 24. 25. 27. Jos. 20, 3. 5.) zu verstehn haben, mit dessen Schwerte V. 29. gedroht wird. *lebt*] Hiob lebt ja auch noch. Also ist (vgl. יקום in b.) angedeutet, derselbe, welcher אלהים חי ist, werde ihn im Falle seines Todes überleben. Ein גּוֹאֵל Jemandes ist möglicher Weise unter den Lebenden nicht vorhanden (3 Mos. 25, 26.).

h) אחרון könnte Subj. sein, würde dann natürlich nicht generisch (8, 19.) stehn, aber den Schein tragen, wie wenn diess ein Anderer, als der גואל wäre; und doch ist nur dieser damit gemeint. Besser also: Appos. zum Subj. im Verbum (2 Sam. 19, 21., s. zu 12, 17.), ausdrucksvoll das Adj. statt des Adverbs (vgl. z. B. ὑπῄοῖοι Iliad. 8, 530.). Dass das Wort nicht mit HAHN räumlich gefasst werden darf: Hintermann, erhellt schon daraus, dass die Worte durch לעד V. 24. in Beziehung auf die Zeit gesetzt sind (vgl. Jes. 30, 7. — 8, 23.). אחרון bedeutet *posterus*, hier „als ein nachher Kommender"; im weitern s. unter *i*). — Sein גואל ist גואל schon jetzt; aber künftig wird er als solcher in Thätigkeit treten, יקום] Nicht eigentlich: *er wird dastehn,* unvermittelt als *deus ex machina,* sondern: *er wird erstehn, auftreten* על עפר] *auf dem Erdboden* (39, 14. 41, 25.), auf welchem H. sitzt (42, 6. 2, 13. vgl. Jes. 47, 1.) und bald liegen wird (7, 21. vgl. 17, 16. 21, 25. 20, 11.). Deutsch in letzterer Meinung: *unter dem Boden;* die Wendung hier aber war dadurch an die Hand gegeben, dass Gott, dieser Rächer, sonst im Gegensatze zu den Menschen im Himmel wohnt (vgl. Pred. 5, 1. Ps. 7, 8.). Dass der Staub, auf dem dannzumal der Rächer steht, nicht, wie DILLM. meint, derjenige sein muss, unter welchem H. liegen wird, dürfte erhellen.

i) Der Satz V. 26a. ist in zwei Gll. auseinandergenommen: אחר, erst Präp. beim Nomen, regiert sodann wie nach dem Infin. weiter als Conjunktion ein Finit. (vgl. 21, 21. mit 23, 2. — Ps. 42, 11. 49, 6.). נקפו] Als Subj. denken könnte man עֹרְקַי 30, 17.; doch richtiger erkennen wir Ausdruck des Passivs durch das Aktiv im Plural (18, 18., s. zu 6, 2.). VOLCK erklärt: *Hinter meiner Haut* d. i. aus meiner Haut heraus, *quam (mala) decusserunt hunc in modum;* auf das Mask. עור könne זאת sich nicht beziehen. Aber זאת, hier vielleicht aus Jes. 30, 7. nachklingend, bedeutet auch nie *hunc in modum*, könnte dgg. das Neutr. ausdrücken, und עור, im Plur. עורות, kann hier als Femin. gedacht sein. Ferner wäre *hinter* (meiner Haut) *hervor* hebr. vielmehr בְּעַד; und אחר liesse die Anschauung zu, dass seine abgezogene Haut wie ein Hemde vor ihm

aufgehängt sein, er dahinter stehn werde (vgl. 1 Mos. 18, 10.). Folgerichtig würde allerdings dann auch מבשרי *ex carne mea* (*adhuc superstite*) zu deuten sein; da indessen מִן auch *von — ab* d. h. *nach* bedeutet (Hos. 6, 2. 2 Sam. 23, 4), so wird das parallele אחר zeitlich zu fassen sein, und מִן ungefähr das Gleiche besagen. Fraglich bleibt nur, ob nicht statt *nach meinem Fleische* vielmehr *nach meinem Leibe* zu verstehen sei; denn בשר bedeutet auch *Körper*, *Leib* (3 Mos. 6, 3. 14, 9.) im Unterschied zur Seele (Jes. 10, 18.), als Gegensatz des Geistes (Jes. 31, 3. 1 Mos. 6, 3.). Allein hier steht das Wort mit עור parallel wie V. 20. 7, 5. 10, 11., und wird daher wie wieder in מבשרי V. 22. *Fleisch* bedeuten. Also: „Und wenn der Zerstörungsprocess (C. 7, 5.) vollendet sein wird, so dass von meinem Leibe nur die Gebeine und Sehnen (10, 11.) noch unversehrt sind, werde ich *Gott schauen*"] Der Sinn des bildlichen Ausdruckes (Jes. 38, 11. Ps. 11, 7. 17, 15.) ist Begr. d. Krit. S. 26. dahin definirt: In der glücklichen Wendung unserer Schicksale eine höhere Lenkung erkennen; daran, dass Recht geschieht, von einem weltordnenden Gotte die unmittelbare Gewissheit erlangen. — Gott, mit dem Rächer identisch, erscheint V. 25. wider die Freunde, hier dgg. dem Hiob sich zukehrend. Die VV. 26. 27. zeigen die Kehrseite der Münze; und der Satz V. 26. hängt nicht ebenfalls noch von ידעתי ab, zumal H. von dem Betreff dieses V. nicht gleichmässig überzeugt sein kann. Also aber hofft H. wie Hiskia dort und David, noch im diesseitigen Leben Gott zu schauen. Wenn er im Gegentheil sagen wollte: nach meinem Ableben; wenn er das Grössere, ihm weniger Wahrscheinliche beabsichtigte: warum drückt er sich da nicht deutlicher aus, etwa wie 27, 8.? Abgesehn von mindestens zweideutigem מבשרי, heisst: *wenn meine Haut zerstört sein wird*, nicht soviel als: wenn ich aus der Haut gefahren sein werde. Trennung von Leib und Seele ist in den Worten V. 26. nicht angezeigt; und die Bestimmung: *mit sehenden Augen* V. 27., führt, wie sich zeigen wird, auf das Gegentheil. Auch dürfen wir fragen: war und ist es dem H. Ernst oder nicht mit der Behauptung C. 14, 12 f. 21, 26., dass der Todte todt bleibe? Endlich wird unserem Verständniss zufolge Hiobs Hoffnung wie die Verheissung Bildads 8, 7. thatsächlich bestätigt C. 42, 5. 7 ff. Vom Gott schauen dgg. nach dem Tode enthält die אחרית Hiobs nichts; und eine Hinweisung darauf hier würde hinter C. 42, 17. ins Leere greifen. — ואחר klappt deutlich auf אחרון zurück; dieses „nachgehends" oder „nachher" wird jetzt genauer gefasst, so dass in dessen Sphäre die Handlungen V. 26. fallen. אחרון geht nicht bloss auf die Zeit von seinem Tode an, welche gemeint sein müsste bei Blutrache eigentlichen Sinnes, sondern erstreckt sich zuvörderst auf diejenige von jetzt an bis zum Tode; und so fährt der Sprecher fort: „und gegen Ablauf letzterer, gleichsam noch vor Thorschluss werde ich G. sch." Die Cop. vor אחר besagt *und zwar* oder *und nemlich* (Jes. 57, 15. — Ps. 49, 9. 74, 12. Spr. 8, 32. Dan. 4, 6.), nicht, enger an אחר angeschlossen, *auch* oder *sogar* (11, 12.), in welchem Falle der Vers nicht mit dem vor. verbunden wäre.

27. „ihn werd' ich schauen mir zugethan,
dass meine Augen sehen, und nicht fremd;
hin schwinden meine Nieren in meiner Brust.“*k*)

Die Kategorie „Gott schauen“ hätte eig. auch schon für das Auftreten des Rächers Geltung, wird aber dem positiven, unmittelbaren Verhältnisse Hiobs zu Gott vorbehalten, weil beim Auftreten des גואל in eig. Sinne der נִגְאָל nicht mehr zu sehen pflegt.

k) Das Schlusswort von V. 26. wird wiederaufgenommen, und der Belang dieses Schauens entwickelt, sofern mit demselben die bisherige Stellung Gottes zu H. in die entgegengesetzte umschlägt. — Eig.: *welchen ich schauen werde für mich* seiend, auf meiner Seite stehend (Ps. 56, 10. 1 Mos. 31, 42. 2 Kö. 6, 11.); ולֹא זר fügt er hinzu gemäss der Sitte, einen Begriff noch durch Verneinung seines Gegentheils ins Licht zu setzen (1 Mos. 37, 24. 5 Mos. 33, 6. Jes. 54, 1.). Den H. zu seinen צרים zählend V. 11., war Gott bis anhin לְצָרָיו (Jos. 5, 13.); im Sprachgebrauche darf זר mit צר wechseln (vgl. z. B. 6, 23. mit Ps. 54, 5.); *fremd* will sagen *feind* (vgl. ξένος HEROD. 9, 11. 53. 54.). Mit LXX (: καὶ ȣ̓κ ἄλλος) hingegen und *Vulg.* erklären Neuere, auch DILLM.: *und nicht ein Fremder*, Anderer, indem sie vom Scheine getäuscht verkennen, dass der Satz ועיני ראו (erster Mod.!) sich unterordnet. Das Betonen: kein Fremder wird ihn sehn, ich allein werde es, thut nichts zur Sache, und klingt selbst fremdartig im Zusammenhang; denn ein sehnliches Verlangen, Gott zu schauen, ist denkbar, nicht diess eine verzehrende Sehnsucht, dass ja kein Anderer ihn schaue. Die Drei bekommen auch C. 42, 7 ff. Gott ebenfalls zu Gesichte; aber freilich denkt hier VV. 26. 27. DILLM. an ein jenseitiges Schauen. — In der Formel *sehenden Auges* ist überall das körperliche Auge, sinnliche Wahrnehmung verstanden (5 Mos. 11, 7. 28, 32. Jos. 24, 7.), so dass sie 1 Kö. 1, 48. 2 Sam. 24, 3. auf den Sinn: bei Leibes Leben, herauskommt; dass sie auch hier so gemeint ist, wird von H. selbst C. 42, 5. bestätigt. — Zu b. vgl. Ps. 84, 3. 73, 26.

Da die Bücher des A. Test., zur Religionsurkunde vereinigt, bald nur noch aus religiösem Gesichtspunkte betrachtet wurden, so heftete sich die Aufmerksamkeit frühzeitig auf den Ausdruck קום, welcher zweideutig (s. Marc. 9, 10.), seit der Gedanke eines Wiedererstehns vom Tode, nicht bloss Erstehens aus dem Nichtsein gefasst war. Wie Jes. 26, 14. 88, 11. drücken LXX auch hier das Hiphil aus: ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μȣ, wogegen HIERON. dritte Person in erste und die Bedeutung der Präpos. verkehrt: — *et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo deum meum.* Diese Auslegung fand den Beifall AUGUSTINS (de civit. dei 22, 29.), und ihr folgte LUTHER, nur dass er mit LXX das Hiphil wiedergibt. Noch TERTULLIAN hatte für seine Lehre von der Auferstehung des Fleisches die Stelle nicht verwendet, und CHRYSOSTOMUS sagt ausdrücklich, Hiob

28. Sagen werdet ihr da: „warum verfolgten wir ihn?“
und der Sache Wurzel findet sich in mir. *l*)
29. Banget für euch vor dem Schwerte!
ja vor Zorngluth, die da schwingt das Schwert, *m*)

---

habe von der Auferstehung nichts gewusst; auch *Syr. Targ.* und die jüdischen Ausleger haben sie hier nicht gefunden. CLEMENS v. Rom indess (C. 26.) und ORIGENES (zu Matth. 22, 23 f.) beriefen sich auf diese VV. zu Erhärtung des Dogma's; und seit LUTHER wurde zumal in Gelegenheitsschriften lange Zeit der Sinn, als sei die Auferstehung des Fleisches und der Erlöser Christus geweissagt, dem Texte aufgenöthigt. Nach und nach ward seit GROTIUS diese Auffassung, welche nicht bloss dem Wortgefüge Hohn spricht, verlassen (s. STICKEL, *comm. in Jobi locum de Goële.* 1832.); doch nach J. D. MICH. (Einl. I, 1, §§ 1. 4.) kehrte EWALD zu ihr zurück, sie modificirend. Er findet i. d. St. eine Ahnung der Unsterblichkeit des Geistes, eines rein geistigen Fortlebens nach des Körpers Zerstörung, und so befinden nunmehr mit UMBR. (Theol. Stud. u. Krit. 1840. S. 238 f.) und DILLMANN auch DELITZSCH und noch Andere; s. aber den vortrefflichen Excurs HIRZELS (2. Aufl. S. 129 f.) und SIMSON S. 5 ff. HÖLEMANN seines Ortes übersetzt S. 178.: *und ein Nachlebender über Staub wird dastehn*; dieser Anwalt sei Hiob selbst, der sich Ueberlebende. Wenn jedoch die Sache sich so verhält, warum zieht Hiob sich nicht aus dem Sumpfe an eigenen Mitteln?

l) Da die Rede sich an die Drei richtet (VV. 21. 22.), so liegt am nächsten nun der Gedanke: was werden sie dann sagen zu solch wunderbarem Wechsel der Scene? Sofern der Satz keinen Grund für Vorhergehendes enthält, bedeutet כי auch nicht *denn* (21, 28.), sondern führt mit Nachdruck direkte Rede ein. מה נרדף] S. V. 22a. und betreffend die Verschiebung der Modi zu 15, 7. Die Frage missbilligt dieses ihr Thun. — Die Wurzel, welche bis jetzt noch nicht gefunden worden, ist nicht משפט, wornach sie suchen (34, 4.), sondern Hiobs bestrittenes צֶדֶק (6, 29.), seine Rechtschaffenheit (1 Kö. 14, 13.), welche den Anlass bot für die *causa*, die Erörterungen in ihrem Betreffe. בי] Drei Verss. drücken nach לו hier בו aus, indem sie auch in b. noch Rede der Freunde sehn, und בו bieten auch manche Hdschrr.; allein der *Syr.* las בי, und בו ist lediglich eine übel begründete Vermuthung. — Das Verständniss DILLMANNS, welcher mit DEL. übereinstimmt: *wenn ihr saget: wie sehr wollen wir ihn verfolgen, und die Wurzel der Sache sei in mir* (nemlich in meiner Schuld) *gefunden, so lasst euch grauen vor dem Schwert!* genügt es angeführt zu haben.

m) Weil ihre Anfeindung Hiobs keinen guten Grund hatte (V. 28.), kann dieselbe noch schlimme Folgen für sie nach sich ziehn. גורו לכם] Vgl. Ps. 22, 24., φοβοῦ Röm. 13, 4. לכם soll nicht einfach die Handlung auf das Subj. zurückwerfen, sondern vgl. Jos. 9, 24. Spr. 31, 21.

auf dass ihr lernen möget vernünftig sein.*n*)

כי חמה עונות חרב] Nicht wenige Ausll. machen regelwidrig חמה zum Subj., und so übersetzt SCHLOTTM.: *denn Zorn ist Schwertes-Verschuldung.* Allein עונות statt עָוֹן oder מְעונות ist unzulässig; חמה ist kein hinlänglich treffender Ausdruck für das Benehmen der Freunde, derselbe auch nicht vorbereitet; und, dass חמה eine Todsünde sei, leuchtet nicht ein. Besser EW.: *denn glühend sind des Schwertes Strafen.* Aber das ist untrifftig geredet, da man sich nicht daran verbrennt; und für חמה sollte es eher חרון heissen. Dass das Schwert gefährlich sei, braucht H. nicht erst zu versichern; und die Begründung sollte vielmehr lauten: denn ihr seid in nächster Nähe von ihm bedroht. Auch gibt es nur Eine Strafe des Schwertes; und nicht in jeder Verbindung, z. B. nicht in dieser, kann עון *Strafe* bedeuten. Also schreibt DEL.: *denn Grimm trifft die Schwertes-Verbrechen.* Indess der nicht ausgedrückten Cop. zwischen Subj. und Präd. darf kein *trifft* untergeschoben werden; und vielmehr wäre כי־חרב עונות חמה angezeigt. DILLM. fühlt sich von seinem Verständnisse: *denn glühend sind Schwertes-Versündigungen,* mit Recht selber nicht befriedigt; die Richtigkeit der Lesart sei zu bezweifeln. — הֵמָּה einmal mit VELTHUSEN zu schreiben: *denn es sind* u. s. w., geht nicht an. Das Subj. würde vermisst und, stände המה hinten, des Pronomens Beziehung. Auch kann המה nicht für יֵשׁ eintreten; und noch wäre nicht gesagt, dass ihr עון eines dieser עונות sei. Vielmehr in fraglichem עונות kann wie ein Präd. so eine Appos. zu חמה stecken, und ת ist dann als Feminin-Endung gesichert. Nunmehr schreiben wir, wie עורותם Ez. 32, 27. statt עונותם, hier עֹרְרֹת, stehend für מְעוררת wie z. B. עֹלֵל für מְעוֹלֵל. In נ verdorben ist ר auch Ps. 18, 33. Spr. 21, 6., den LXX Hi. 3, 3. Jer. 15, 11., zu ו Jer. 41, 17. Ps. 71, 3. 1 Kö. 11, 15.; andererseits schickt sich die Wurzel עור zum Schwerte (Sach. 13, 7.), und für עורר vgl. Sach. 9, 13. 2 Sam. 23, 18. 8. כי endlich ist im Sinne wie C. 11, 6. gesetzt, so dass die Präpos. fortwirkt. Diess wurde verkannt, und daher das Verderbniss. — חמה ist nunmehr deutlich der Zorn Gottes (Sach. 8, 2. Jes. 59, 18.), welcher 42, 7. in der That wieder die Drei entbrennt; vgl. besonders 5 Mos. 9, 19. und zugleich für das Zurückklappen von חרב Röm. 2, 5.

n) Die Herstellung des Zusammenhangs bei J. H. MICH.: *id quod eum in finem moneo, ut agnoscatis, quod justum restet judicium,* ist von dem verdorbenen עונות beeinflusst, und das Band vielmehr der Gedanke: sie schwingt das Schwert nicht vergebens (Röm. 13, 4.), sondern damit es auf euch herabfahre (Jes. 34, 5.), und ihr παιδευθῆτε (1 Tim. 1, 20.) u. s. w. — Das Q'ri שַׁדּוּן meint den ersten Mod. von שדד (vgl. Jes. 26, 16. 5 Mos. 8, 3.), so dass wie V. 25. nach ידע die Conjunktion wegbleibe; das *Targ.* dgg. scheint שֶׁדַּיִן auszusprechen (vgl. Ps. 58, 12). So punktirt, könnte man שדין sich gefallen lassen: auch in der Genesis kommt

Cap. XX, 1 — 29.

Zophar.

V. 1. Zophar von Naama hob an und sprach:

שׁ statt אשר nur einmal vor (6, 3.) in nordisraelitischer Quelle, und der Vfr ist ein Nordisraelite. Vermuthlich aber (s. Jes. 56, 11.) schrieb er הָבִין: *auf dass ihr wissen* oder *verstehen möget* לְהָבִין (vgl. Pred. 4, 13., dgg. Jer. 1, 6.); der Zweck des Schwertschwingens ist, sie zur Vernunft zu bringen. — Zur Formel vgl. 38, 4. Spr. 4, 1. Dan. 2, 21. und ihre Umkehrung Jes. 32, 4. Im Streite liegen ה und שׁ auch 1 Sam. 5, 11. 10, 12. (s. LXX); in ד verdarb ב Spr. 12, 6. 10, 32. Jer. 44, 25 ff.

Nachdem Eliphaz die Strafe in das Innere des Menschen verlegt hat, Bildad dieselbe durch die Ordnung der äussern Natur sich vollziehn lässt, beweist Zophar sie endlich aus ihrer Identität mit der Schuld selbst. Dass des Frevlers Glück nur kurze Zeit währt, ist eine unläugbare Thatsache V. 4—11. Er hat sein Unglück in Gestalt der Sünde verschluckt, genossen; aber die Speise ist giftig, und so schlägt das moralische Uebel in das physische um: die Sünde reflektirt sich als Strafe V. 12—18. Auf diese Art wird die unersättliche Gier des Sünders von Gott gestillt, so dass er unrettbar zu Grunde geht V. 19—26., Alles verliert, indem die ganze Welt wider ihn verschworen ist V. 27 ff.

Zophars Rede bezeichnet den letzten dogmatischen Fortschritt, sofern sie einen innern Grund sucht, wesshalb die Sache sich nothwendig so verhalten müsse. Z. geht nicht stracks darauf aus zu zeigen, dass der Frevler wirklich gestraft werde: er bemüht sich nur die Unmöglichkeit der Nichtbestrafung darzulegen, wie wenn Einer, dass er etwas nicht verbrochen habe, beweisen soll, und allerhand Gründe angibt, wesshalb er es gar nicht gethan haben könne. Im Unterschiede zu Bildad lässt Z. Gott handelnd eingreifen VV. 15. 23. 28. 29., übrigens aber zieht er mit seinen zwei Genossen am gleichen Strange. Die Schuldbarkeit Hiobs setzt er fürder voraus, und er spricht Alles mit deutlicher Bezugnahme auf H., ohne welche die umständliche Ausführung keinen Sinn und Zweck hätte. Die VV 5 ff. 10. enthalten den Gedanken von 5, 3 f. 8, 12. 13.; Vers 18. lehnt sich an 15, 31. an, und der letzte an den letzten C. 18. Die Rede schliesst, betreffend die Gegner Hiobs, den zweiten Gang ab.

Nach der Einleitung VV. 2. 3. lassen sich drei Gruppen unterscheiden zu 8. 7. 7 VV., worauf Vers 26. die letzte abrundet, und durch seine Fortsetzung VV. 27. 28. ein Rückblick auf das Ganze angebahnt wird.

2. Darum führen mich meine Gedanken wieder her,
   auch wegen meiner Aufregung in mir. *o*)
3. Mich beschimpfenden Verweis muss ich hören;
   und Wind antwortet mir auf meine Einsicht. *p*)

---

o) Die neue Rede hängt sich mit dem Hacken לכן an das Schlusswort der vor. Nicht: „damit ihr zur Einsicht kommt"; denn Subj. wäre jetzt neben den zwei Andern Hiob statt des Sprechers. Auch nicht: wegen meiner דַּעַת לְהָבִין, weil ich יוֹדֵעַ בִּינָה bin (vgl. לְמַעַן Mich. 6, 5.), sondern: „darum, weil du das sagst, auch mir, der Gedanken hat, הבין absprichst". לכן bezeichnet nur einfach (1 Sam. 28, 2. 1 Mos. 4, 15. 1 Kö. 22, 19.) das Veranlasstsein durch vorhergehende Rede eines Andern (s. weiter zu V. 3.). ישיבוני] Gemeinhin erklärt man: *sie erwiedern mir* (13, 22.) oder ähnlich, so dass in Frag- und Antwortspiel er selbst und sein Denken sich gegenüberstehn, er gedankenlos gefragt oder überhaupt so geredet hätte. Zu antworten hatte und geantwortet hat C. 12—14. Hiob; die Gedanken, welche sich Zophar seither gemacht hat, sind Ursache, dass er wiederkommt (vgl. 17, 10.) mit seiner תְּשׁוּבָה (21, 34.) an Hiob. — Sofort gibt er in b. noch einen zweiten Grund an, seine Aufregung, ohne welche er sich vielleicht im Stillen sein Theil denken würde. חוש hat man (vgl. חיל und גיל, דגר und نخر) mit جيش (*aestuavit*) zu combiniren, was auch von starkem Herzklopfen gesagt wird; dieses Stürmen in ihm ist aber kraft der Fortsetzung V. 3. Aufgebrachtsein, Entrüstung. Mit EW. erklärt vor DILLM. auch SCHLOTTM.: *und darob stürmt es in mir*. Aber, auch wenn בי statt אשר בי stehen soll, werden wir fragen: wesshalb erwähnt er diese seine Stimmung, sein inwendig Räsonniren, wie etwas, das folgelos bleibt? Ferner mangelt dann zur äussern Verbindung mit V. 3. auch die innere; und endlich steht das häufige בעבור niemals absolut, so dass nicht ein Gen. oder der Werth eines Gen. davon abhänge.

p) Der Vfr kann plangemäss nicht auf ein früheres Stadium des Dialogs zurückgreifen; die Drei sind solidarisch, und H. hat C. 19. auch auf בינה Zophars erwiedert. In a. bezieht sich dieser also nicht auf C. 12—14.; von C. 19. aber kann er nur in dem Schlussworte seine Ehre verletzt finden, daher er auch sogleich sich בינה wahrt. Durch die Ueberlieferung שדין wird die Aussage völlig in die Luft gestellt. — Das 2. VGl. übersetzt HRZL: *aber der Geist antwortet mir aus* (EW.: *nach*) *meiner Einsicht*, und ähnlich SCHLOTTM. DEL. DILLM. Indess die Einsicht kann doch nicht Norm oder Gefäss des Geistes sein, dieser zu ihr auch nicht wie jener Hausherr Mtth. 13, 52. sich verhalten. Der Geist macht einsichtig 32, 8.; und Z. soll Antwort ertheilen, nicht kriegen: die Erkl. läuft mit der bereits widerlegten von 2a. parallel. Z. muss der Rede Hiobs allen Gehalt wegerkennen, denn sonst könnte der Verweis, über welchen er sich beschwert, begründet sein; vgl. also רוח 15, 2. 8, 2. 16, 3.,

4. Weisst du diess von Ewigkeit her,
seit der Mensch gepflanzt ist auf Erden? *q*)
5. Dass das Jubeln der Frevler nicht von lange her,
und die Freude des Gottlosen einen Augenblick lang. *r*)
6. Wenn aufsteigt zum Himmel seine Höhe,
und sein Haupt zur Wolke reicht:
7. Wie sein Mist wird er auf immer zunichte;
die ihn sahen, sagen: „wo ist er?“
8. Wie ein Traum verfliegt er, und ist nicht mehr zu finden,
er fleucht hinweg wie ein Gesicht der Nacht.
9. Das Auge erblickt ihn einmal und nicht wieder;
und nicht schauet fürder ihn sein Ort. *s*)

überall gleichfalls im Eingang der Gegenrede. מבינתי] Vgl. 39, 26. Eig.: *von meiner Einsicht her* (Ps. 28, 6.), die ich bei dir an den Mann gebracht habe. Es sollte wie in den Wald hinein — so auch wieder heraustönen; aber es erfolgt hier nicht bloss auf Wind Sturm oder auf Bitte rauhe Antwort (Hos. 8, 7. Spr. 18, 23.). — Richtig *Targ.* und UMBR.

q) Erste Gruppe V. 4—11. — Die Frage ist keine vorwurfsvolle wie 1 Kö. 21, 19., sondern polternd und ungestüm: weisst du das? du solltest wissen u. s. w. Die Leidenschaft erzeugt ein Hyperbaton. Grammatisch ist מני עד וגו zu ידעת Zeitbestimmung, logisch Präd. des Obj.: *weisst du diess* als ein *von jeher* seiendes. — Zu b. vgl. 5 Mos. 4, 32. שים halten die Neuern für eine Infinitivform, welche indess nur Jes. 10, 6. das K'tib und das Q'ri 2 Sam. 14, 7. anerkennt. Unläugbar ist שים 4 Mos. 24, 21. passives Partc., so auch שימה 2 Sam. 13, 32. und, wo der Accent zu ändern, Ps. 56, 9. Die Verss. setzen hier das Prät. des Passivs.

r) Ihr Jubel in der jedesmaligen Gegenwart ist (zeitlich) nicht weit her, und wird auch nicht mehr lange währen. Gut DILLM.: er ist nicht weit nach rückwärts und nach vorwärts zu verfolgen. Zu קרוב vgl. Jer. 23, 23. 5 Mos. 32, 17. — Jes. 37, 26.

s) Schilderung seines plötzlichen Untergangs V. 6—9. — V. 6. erscheint er unter dem Bilde eines Baumes (Ez. 31, 10. Dan. 4, 8.). Indem שיא aus נשיא verkürzt ist, wovon der Plur. *Wolken* bedeutet, stellt sich mit b., nemlich mit עב daselbst eine engere Verbindung her. Es scheint aber die Wahl des Wortes, das nicht weiter vorkommt, einen besondern Grund zu haben; und wenn VV. 24. 25. auf das Schicksal Jehorams, 15, 28. auf Ahab hingedeutet wird, so spielt שיא־עב vielleicht auf בַּעְשָׁא an (vgl. zu 11, 12.): כגללו V. 7. scheint diese Vermuthung zu bestätigen (s. 1 Kö. 14, 10. 16, 3.). — HIERON. ungenau: *quasi sterquilinium.* Es ist sein eigener Unrath gemeint (vgl. Ez. 4, 12. 15. Zeph. 1, 17.). — Zu b. s. 14, 10., zu der weitern Vergleichung in V. 8. vgl. Jes. 29, 7. Ps. 73, 20., zu 9b. endlich 7, 10. — V. 8b. lese man יֻדַּד. Keine Vers. drückt ein

10. Seine Kinder verkümmern zu Bettlern,
und seine Hände geben sein Vermögen wieder heraus. *t*)
11. Seine Gebeine sind seiner Heimlichkeiten voll,
und mit ihm legen sie sich in den Staub. *u*)

Passiv aus, und יְנִדַּד wird durch מֻנָד 2 Sam. 23, 6., durch die Form des Hiph. und die Analogie הֵנֵץ widerrathen. — Die Bedeutung von שׁזָף, auf der Opfertafel von Mars. Z. 11. שׁצָף, ist gesichert; und da מקום auch in *mucom syth* (PLAUT. Poen.), 2 Sam. 17, 12. und ebenso V. 9. Fem. ist, wo מקום mit פחת den Platz zu wechseln hat: so darf um so weniger: *es*, das Auge, *schaut ihn nicht ferner an seinem Orte*, erklärt werden.

t) Fortsetzung. Billig sollten die Suffixe jedesmal gleicher Beziehung sein, der selben wie in V. 6—9. Von רצה ferner existirt anderwärts kein Pihel, so dass man, wie z. B. noch DEL.: *sie müssen begütigen*, übersetzen dürfte, wenn auch das bestimmte Wort בניו die Vermuthung, Subj. zu sein, für sich hat. Vers 19. heisst uns vielmehr auf רצץ halten (vgl. 5, 4. mit Am. 4, 1. Spr. 22, 22.); auch חִלָּה 5 Mos. 29, 21. ordnet sich zu حلّ (יָחוּל), für شقّ tritt auch شقّى ein, und גִּלָּה z. B. ist mit גָּלָה gleichbedeutend. Nun schiene aber דלים auch Akkus. zu sein; und doch verlangt der Zusammenhang, dass im Gegentheil die Kinder des Frevlers als רְצֻצִים erscheinen. Die Zweideutigkeit des Satzes, welche an das bekannte *ajo te, Aeacida, Romanos vincere posse* erinnert, kann nur durch passive oder besser die intrans. Aussprache יְרָצּוּ (vgl. ירע V. 26., יֵקַלּוּ 1 Sam. 2, 30.) gehoben werden; und דלים wird im Sinne *zu Armen* oder *als Arme*, so dass sie דלים werden, zu fassen sein (Mich. 3, 12. Jes. 51, 12. 2 Mos. 20, 13. vgl. zu Zeph. 3, 8.). *Vulg.*: *atterentur egestate*, und so auch der *Syr.* — Mit a. steht nunmehr b. in sachlichem Zusammenhang. Sein און, identisch mit הון Hos. 12, 9., ist das יבול ביתו V. 28., welches er zusammengeraubt hat (V. 19—21.) und seinen Kindern hinterlassen wollte, das er aber zurückgeben muss (vgl. V. 22. Jes. 42, 18., und zu Ps. 69, 5. גזל V. 19.). Falsch UMBR.: *es drücken Arme seine Kinder, und ihre Hände holen seinen Reichthum wieder.* — תשבנה ist der Jussiv. Das השיב findet statt beim Hereinbrechen der Katastrophe; und eine Bedingung des Verarmens der Kinder nachbringend, geht es in sofern der Handlung in a. zeitlich voraus.

u) Die Bedingung der Katastrophe und Verfolg der letztern. — תשכב, Femin. Sg. statt des Plur., rechtfertigt die Punkt. עלוּמָו (gegen Ps. 90, 8.), sofern תשכב sich nicht füglich auf עצמותיו beziehn kann. Nach Anleitung der Verss. mit EW. HRZL, SCHLOTTM. DEL. übereinstimmend erklärt DILLM.: in voller Jugendkraft muss er ins Grab, *und mit ihm auf dem Staube legt sie sich.* Aber עלומים (33, 25.) bedeutet nur *Jugendzeit*, das jugendliche Alter; und legen würde sich die Jugendkraft,

12. Wenn süss schmeckt in seinem Munde das Böse,
er es verhehlt unter seiner Zunge,
13. er dasselbe spart und nicht fahren lässt,
es zurückbehält inmitten seines Gaumens:
14. in seinen Eingeweiden verwandelt seine Speise sich,
Natterngall' in seinem Innern ist. *v*)
15. Einen Schatz verschlang er und muss ihn ausspeien,
aus seinem Leibe treibt ihn Gott hervor.
16. Gift der Nattern sog er ein,
es tödtet ihn die Zunge der Otter. *w*)
17. Nicht darf er seine Lust sehn an Bächen,
Strömen, Flüssen von Honig und Sahne. *x*)

---

um dann ferner bei ihm zu liegen (21, 26.), er lässt sie aber vielmehr hinter sich. — Vgl. Ps. 38, 8. Mit dem Ersatze des geraubten Gutes (V. 10.) kommt der Frevler nicht los; die Sünde, welche Strafe wird V. 14., steckt in ihm, steigt mit ihm ins Grab und lässt ihn auch da noch nicht in Ruhe (vgl. 14, 22.). Sie heisst עלום, nicht dass er (Hiob) nach Zophars Theorie 11, 6. sie vergessen hätte (vgl. 1 Kö. 2, 44), sondern weil er vor der Welt sie verhehlt hat (vgl. zu 12b. עלומי לשכר Ps. 64, 9.), bis die Strafe sie aufdeckt (V. 27. Ps. 90, 8.).

v) Frage: wie geht das zu? Seine Sünde ist der Keim seines Verderbens. Sie wird als eine süsse Speise vorgestellt, die er heimlich genossen hat (Spr. 30, 20.). Das Begehn der Sünde ist der Genuss, welchen die Heimlichkeit erhöht (Spr. 9, 17.), so dass der Frevler denselben sich möglichst lang zu erhalten, sie so recht durchzukosten trachtet V. 13. Schliesslich aber kehrt sie ihre giftige Beschaffenheit heraus V. 14. (vgl. Spr. 20, 17.). — Zu 12b. vgl. noch Ps. 10, 7. In was die Speise (V. 14.) sich verwandelt, besagt das zweite VGl. Die Wortwahl מרורה (auch V. 25.) anstatt חֵמָה ist getroffen mit Beziehung auf תמתיק V. 12. Davon, dass Schlangengift nur unmittelbar ins Blut übergehend gefährlich wirkt, nicht im Magen, wird abgesehn, vielleicht nichts gewusst.

w) Unrechtmässig erworbenen Reichthum muss er wiederherausgeben (V. 15. vgl. VV. 11. 18.). Das bisherige Bild wird noch ferner innegehalten. — Die „verbotene Frucht", hier חיל genannt, werden wir uns als eine Baumfrucht vorzustellen haben (vgl. 5, 5. — Jes. 28, 4.). In V. 16. nimmt das erste Gl. das zweite des 14. V. wieder auf, zu dem Ende, dass mit תהרגהו die Rede noch weiter zu V. 11. hinter 10b. zurückgreift. Die Otter beisst ihn (vgl. zu Spr. 23, 35.), und die scharfe (Ps. 140, 4.) *lingua trisulca* spritzt (Spr. 23, 32.) das Gift in die Wunde.

x) Folge seines unnatürlichen Todes: der Güter und der Genüsse, worauf er sich Rechnung gemacht hat, geht er verlustig. — Jes. 30, 25. 32, 2. Womit oder was die פלגות strömen, sagt das zweite VGl. (s. zu

18. Zurück gibt er das Errungene, verschluckt es nicht;
ob dem Schatze, den er eintauscht, frohlockt er nicht. *y*)
19. Denn er knickte, liess verkommen die Armen,
riss ein Haus an sich, anstatt es zu bauen;
20. Denn nicht kannte er Ruh' in seinem Leibe,
was er begehrte, entkam ihm nicht;
21. Keiner entrann seiner Gier, *z*)
desshalb hat sein Glück keinen Bestand.
22. In seines Ueberflusses Fülle wird ihm Angst,
jede Hand Nothleidender komm' über ihn. *a*)

29, 6.). Die נהרים gehen zu נחלים auseinander (Jes. 11, 15.); dass gleichwohl die beiden Status constr. in Beiordnung stehen, erhellt (Ps. 35, 16. 5 Mos. 33, 19. Jer. 46, 11.).

y) Nachdem V. 17. schon das obige Bild verlassen worden ist, wird Vers 15. durch eigentliche Rede ersetzt und anscheinend widersprochen; indess ist mit dem Verschlucken nur gemeint: sich den Besitz sichern. — Eig.: *gemäss dem Schatze seines Eintausches* (vgl. 3a.), d. h. nach Massgabe, wie der Schatz beschaffen ist, kann er nicht frohlocken (Spr. 20, 14.), indem er einen schlechten Handel gemacht hat (15, 31.).

z) V. 19—21a. wird sein Frevel nunmehr mit eigentlichem Ausdrucke aufgezeigt, jedoch diess unter dem Einflusse des Bildes V. 12. als Bethätigung unersättlicher Begierde. — Zu V. 19. vgl. Jes. 3, 14. 15. — 5, 8. 9. עזב] und überliess sie so ihrem hülflosen Zustande. ולא יבנהו] HRZL: wird es aber nicht für seinen Nutzen und Gebrauch aus- und umbauen; und so erklären auch DEL. DILLM. u. s. w. Allein in diesem Sinne konnte kein hebr. Leser das Wort verstehn (vgl. Zeph. 1, 13. Jes 65, 22. 21.), vielmehr: *und er baute es nicht;* der 2. Mod., vom Vav rel. getrennt, beharrt ja sehr häufig (2 Sam. 2, 28. Jos. 15, 63. 5 Mos. 2, 12.). — כי V. 20. ordnet sich jenem in V. 19. unter. — Vgl. Jes. 57, 20.; בטן wird genannt als der Sitz seiner „Fresssucht" (V. 21.). — לא ימלט behauptet den Werth von החזיק, und wird demgemäss auch mit בְּ verbunden (vgl. zu Sach. 11, 6.); die Negation vereinigt sich nemlich mit dem Finit. in Einen Begriff (s. zu 15, 18.). — אכלו ist Infin. (2 Mos. 16, 16. 21.), das Fressen die Gefrässigkeit, wofür ein besonderes Wort mangelt.

a) V. 21b. ff die Folgen seines Thuns. An die Spitze tritt eine allgemeine negative Kategorie. — Vgl. 21, 16. und Ps. 10, 5. — Es könnte ihm auch Angst sein, Hungers sterben zu müssen; dieser Gedanke war aber 15, 23. schon da. Er besorgt vielmehr, dass diejenigen, welche er unglücklich gemacht hat (V. 19.), sich gegen ihn empören. Trotz יד ist עמל nicht wie Richt. 5, 26. der Handwerker (vgl. dgg. 3, 20.), welchen er um seinen Lohn verkürzt hätte; er baut nicht (V. 19.) wie Jer. 22, 13. 17. Jojakim. — Das zweite Gl. hängt hier ebenso wie 15, 21. als Bestim-

23. Er wird, zu füllen seinen Leib,
entfesseln wider ihn seines Zornes Gluth
und auf ihn regnen lassen in sein Gedärm. *b*)

24. Flieht er vor der Eisenrüstung,
so durchbohrt ihn der eherne Bogen.

25. Er zieht, und heraus geht's aus dem Rücken,
und Blitz aus seiner Galle;
hin fährt er, Schrecken über ihm. *c*)

---

mung vom ersten ab. HRZL erklärt יצר־לו von der Beklemmung, welche das Schuldbewusstsein hervorbringt; dieselbe kann aber nicht eine inhaltslose, abstrakte sein. DEL. versteht daneben auch, DILLM. bloss objektives צר; allein b. auf gleicher Linie ohne Cop. enthielte nur einen geringen Bestandtheil desselben.

b) Nachdem V. 22 b. auf V. 19. zurückgeschaut worden, biegt der 23. zu VV. 20. 21. um. — יהי ist Jussiv wie V. 10. תשבנה, dient jedoch (vgl. 18, 12.) nicht, um bloss ישלח einzuführen, sondern er, der Frevler, ist Subj.; das beabsichtigte Passiv aber muss sich ins Aktiv umsetzen (vgl. 1 Mos. 31, 40. — Jes. 47, 1. 5.). Zum Bilde selbst s. Ps. 17, 14. 11, 6. ישלח־בו] Für Sinn und Punkt. vgl. z. B. 2 Kö. 17, 25. Jer. 8, 17. ימטר] Ps. 11, 6. Auch die Aussprache וַימטר wäre zulässig (Ps. 42, 6. 1 Kö. 21, 6. Mich. 6, 16.). עלימו] Statt עָלָיו (s. zu 22, 2. 14, 21.), *auf ihn*, aber auch in ihn hinein (zu 6, 16.). Dass es so gemeint ist, wird durch den Zusatz בלחומו (vgl. Zeph. 1, 17.) d. i. במעיו (V. 14.) angezeigt; denn לְחוּם ist لُحوم selber. So weit richtig *Targ.* IBN E. DEL.

c) Und diesem seinem Schicksal kann er nicht entrinnen. Das Bild V. 23. wird mit einem andern vertauscht, oder vielmehr für eine Synekdoche (vgl. 18, 6 f.), indem wirklich so, wie hier die Schilderung lauft, ein Frevler enden kann und — einmal geendet hat. Es scheint auf den Fall Jehorams gedeutet zu sein, welcher vor dem reisigen Jehu fliehend von diesem mit einem Pfeil erschossen wurde (2 Kö. 9, 23. 24. s. oben zu V. 6.). — Bei נשק (39, 21.) denkt man zunächst an die Schutzwaffen, aber dieselben nicht getrennt von denen zum Trutze (vgl. Spr. 6, 11.); die Gegenüberstellung von Eisen und Erz ist artig (vgl. Spr. 31, 21.). *Er zieht*] natürlich am Geschoss, um es herauszuziehn (Richt. 3, 22. — VIRGIL, Aen. 10, 486. 11, 816.). — גוה von גאה *hoch sein, obenauf sein*, bedeutet wie גֵּו *Rücken*, steht 22, 29. im Sinne von גאוה *ὕβρις*, welches letztere 41, 7. für גֵּוָה eintritt. Er hätte auch können ungefährlich getroffen werden; wurde es also aber in den Rücken, und es sind kraft des Folg. edle Eingeweide verletzt. Ein *Blitz* heisst, wie anderwärts להב für *die Klinge* gesagt wird, eben der blinkende Pfeil (Sach. 9, 14.). C. 14, 20. — Ps. 55, 5.

26. Alles Dunkel lag versteckt in seinen Schätzen;
ein Feuer verzehrt ihn, das man nicht angefacht,
schlimm fährt der Entronnene in seinem Zelt. *d*)
27. Aufdecken die Himmel seine Schuld,
und die Erde empört sich wider ihn. *e*)

---

d) Betrachtung, nun nachdem Alles vorbei ist. Diesem Schicksal war er von vorne herein verfallen; denn in seinen unrechtmässig erworbenen Schätzen stack es unter der Form der Sünde (V. 11 ff). — Nicht: *gesteckt in seine Schätze*, wie man „sein Geld in eine Unternehmung stecken“ sagt, sondern לְ steht für בְּ wie z. B. Hos. 12, 9. — Man erwartet תְּאָכְלֵהוּ (Ez. 4, 10.); aber beim Fortrücken des Tones schiebt sich unserem Punktirer von eigentlichem תְּאָכַל auch der Vokal in vorletzter Silbe weiter. — Vor לֹא נפח ist als Akkus. אשר zu ergänzen: *ignis, quem non sufflatum est* (vgl. z. B. 1 Mos. 35, 26. — Jes. 14, 3.). Dieses Feuer ist kein natürliches (zu 34, 20.), auch kein bildliches Feuer Gottes (1, 16.), oder welches, wie Bildad sagen würde, sich von selbst entzündet: es ist die Sünde, welche an sich brennend (Jes. 9, 17.), und ihr verderbliches Wirken, das Fressen des Feuers, sind die Strafübel C. 31, 12. Jes. 9, 17. — Während er selbst keinen שריד verschonte V. 21., bleibt ihm (gegen 18, 19.) ein Solcher: Ueberlebende, Kinder von ihm (V. 10.); und so bezieht sich das Suffix in אהלו wahrscheinlich auf den Vater. Die Wortwahl שריד lässt sich dann durch die Annahme rechtfertigen, dass er wieder zum Vaterhause zurückgekehrt sei (Jer. 40, 12.). ירע] Seinen Grund hat יֵרֶא 1 Mos. 41, 33. hinter dem Ton auf einfacher Silbe; יֵרַע dgg., den Jussiv aus יִרְעֶה, aussprechen konnte man nur in der irrigen Meinung, אש sei hier Mask., als Subj. von נפח und nunmehr auch von ירע. Mit zwei erfurter Hdschrr. und andern Zeugen lese man gegen die Masora יֵרַע (vgl. ורעו Jer. 11, 16.). DILLM. glaubt: *übel befindet sich* wäre hier zu lahm; allein er ist ja entronnen, und wenn er es sein soll, so darf ihm allzuviel nicht mehr geschehn.

e) Entgegnung auf C. 16, 18. 19. Nicht: jetzt, nachdem er ins Unglück gerathen, klagt ihn Alles an. Auch ist es nicht so gemeint, dass er durch diese Anklage unglücklich werde, sondern sein Unglück ist diese Anklage, indem durch die Katastrophe seine Verbrechen dargethan werden, an den Tag kommen. — Das 2. VGl. besagt: die Weltordnung ist wider ihn verschworen; und diese Verschwörung kommt plötzlich zum Ausbruch, so dass aller Inhalt der Welt sich feindlich gegen ihn kehrt, ihm Alles fehlschlägt u. s. w.; vgl. 1 Macc. 1, 28. Weish. 5, 20. JOSEPH. Archl. II, 13, 4. CLEM. Hom. 11, 10. מתקוממה] NURZI will Penult. betonen, und ebenso diess die 4 Hdschrr. von Erfurt. Allein dieses ָ begreift sich nur als Vortonkamez (vgl. לָטֹרַח Jes. 1, 14.); ansonst müsste der rechte Silbenvokal, hier ֵ, Platz greifen (Ps. 68, 26. Esr. 8, 25.).

28. Auswandert die Einkunft seines Hauses,
zerrinnend Wasser am Tage seines Zornes. *f*)
29. Das ist das Loos des freveln Menschen von Gott her,
und sein zugeschiedenes Erbtheil von Gott. *g*)

Cap. XXI, 1 — 34.

Hiob.

V. 1. Hiob begann und sprach:
2. Höret, ja höret meine Rede!
und es gelte diese für eure Tröstung.

---

f) Durch יגלו wird יגל, beides anfangend, herbeigeführt; jedoch ist der Vers nicht bloss Ausläufer, sondern entwickelt ein Stück des הִתְקוֹמֵם. — Vgl. VV. 10. 18. נגרות sind nicht *opes corrasae* (GESEN.), sondern vgl. Sir. 40, 13. — Mich. 1, 4. 2 Sam. 14, 14.

g) Vgl. 18, 21. 27, 13. נחלת אמרו] Eig.: *sein Erbtheil der Anweisung* (vgl. אמר 1 Kö. 11, 18.), wie הר קדשי *mein Berg der Heiligkeit.* מאלהים und מאל besagt: *von Gott ausgehend* oder *herkommend* (vgl. z. B. 2 Sam. 3, 37.).

In dem Falle Hiobs handelt es sich nicht um hohes Glück eines Mannes, das wider den Vorwurf, unverdient zu sein, als gerechter Lohn der Tugend nachzuweisen stände; und es behaupten die drei Freunde, denen gleicherweise Unglück als Sündenstrafe gilt, vielmehr nur immer in mancherlei Wendungen den Satz, der Böse werde gestraft, um den H. dazu zu vermögen, dass er sich schuldig bekenne. Ihm seinerseits kommt Alles darauf an, und darauf beharrt er, dass er unschuldig leide. Es war ihm bisher nicht darum zu thun, eine allgemeine Theorie derjenigen seiner Freunde entgegenzusetzen; nur in der Hitze des Streites warf er hin (9, 24. 10, 3. 12, 6.), Gott halte es mit den Bösen. Nachdem nun aber die Drei jeder in seiner Art ihren Satz zu beweisen versucht haben, nie ohne gehässigen Seitenblick auf H., ist es für ihn an der Zeit, sich rückhaltlos und umfassend auszusprechen. Die Thatsache, sagt er, dass es den Frevlern gut ergeht, lasse sich nicht beschönigen, ihr Widerspruch gegen Gottes Gerechtigkeit sich nicht ausgleichen; und sie verbiete den beleidigenden Schluss aus seinem Unglück auf seine Schuld. Beflissen schildert er nun in ausführlicher Darstellung das Glück der Sünder V. 7—15. und widerlegt er die Ausflüchte, welche man der leidigen Wahrheit und ihrem Sprecher entgegenhält V. 16—26. Schliesslich verbittet er sich die Anwendung der falschen Lehre auf sein Schicksal,

3. Ertraget mich, dass ich rede;
und, nachdem ich geredet, magst du spotten! *h*)
4. Trifft denn einen Menschen meine Klage an?
und o warum sollt' ich nicht ungeduldig sein? *i*)
5. Sehet her zu mir und erstarret,
und leget die Hand auf den Mund! *k*)

---

da er, wofern er ein Frevler, vielmehr glücklich sein müsste V. 27—33., und somit auch ihr Trost nichtig ist VV. 2. 34.

Auf 5 VV. Einleitung folgen drei Gruppen zu 9. 11. 7 VV.

h) H. verlangt, dass man ihn ruhig anhöre. Wie z. B. HRZL, DEL., DILLM. meinen, soll זאת als Neutr. sich auf das Hören beziehn; aber tröstlich gerade kann ihr Zuhören ihm nicht sein, und: *statt zu reden, höret*, lässt sich kaum durch: „euer Hören sei euer Reden", ausdrücken. Am nächsten liegt, dass זאת auf מלתי zurückdeute. Seine Rede wird zeigen, dass es den Frevlern gut ergeht; und damit will er sich trösten, wenn er denn doch, wie sie behaupten, ein solcher Frevler ist. — Nicht: *das tröste euch* (vgl. V. 34. 15, 11. 16, 2.). — In 3b. wendet H. sich an den, der zuletzt gesprochen hat: „verhöhne mich nachher, wenn es dich dann noch gelüstet".

i) Zwei Gründe: ich klage Gott an, nicht euch; und ich habe hinreichende Veranlassung zu klagen. — אנכי hebt nicht das folgende Suffix nachdrücklich hervor (vgl. Ez. 33, 17.), sondern ist abgerissen vorangestellt (Ps. 18, 31. Pred. 2, 14. ff). — Vgl. C. 10, 1.; שיח ist die Aeusserung des קֹצֶר רוח (2 Mos. 6, 9.), welches: das kurz Athmen, abgebrochene Schnauben (vgl. 6, 11.), selber die Ungeduld durch das Symptom kennzeichnet. לאדם] Nicht: an ihn gerichtet, sondern: so dass er der Gegenstand des שיח sei. ואם] Nicht: *und wenn es wäre* ff; denn sein Thun im Falle, welcher nicht eintritt, zu rechtfertigen erschiene müssig. Da die Frage in a. verneint, so könnte man denken: und wenn nicht über einen Menschen ff; aber die Verneinung ist keine ausdrückliche, und die gewisse Sache würde H. nicht mit *wenn* zu einer hypothetischen machen. Gew.: *oder warum* ff. Allein wir haben hier weder eine disjunktive (Richt. 9, 2.) noch eine synonyme (Jer. 3, 5.) Frage, in welchen אם, nicht ואם Sprachgebrauch ist; es wird vielmehr die besondere Frage als fragend überhaupt eingeleitet (Ps. 94, 9. 10. 1 Mos. 17, 17. vgl. Jer. 23, 26.), gleichsam: *ob aus welchem Grunde*, anstatt: *ob aus irgend einem.*

k) Nach V. 4., der die Aufforderung V. 3. begründet, wird sie fortgesetzt: die Freunde sollen ihm ihr Gesicht zuwenden (vgl. 6, 28.) als aufmerksame Hörer; und der Inhalt seiner Rede möge tiefen Eindruck auf sie machen, so dass sie, nachdem er geredet haben wird, keine Einwendung erheben (29, 21. 22.), gegen die Ironie V. 3b. השמו] Die intrans. Bedeutung ist dem Hiphil gesichert (Ez. 3, 15., zu Ps. 55, 16.). Der

6. Ja wenn ich dran denke, thu' ich erschrecken;
und Grausen erfasst meinen Leib. *l*)

7. Warum bleiben Frevler am Leben,
werden sie alt und bleiben sie auch rüstig?

8. Ihr Nachwuchs steht vor ihnen unwankbar wie sie selbst,
und ihre Sprösslinge vor ihren Augen.

9. Ihre Häuser — Friede sonder Schreck,
und nicht kommt Gottes Ruthe über sie.

10. Sein Stier bespringt und thut nicht fremd,
leicht kalbet seine Kuh ohne Fehlgeburt. *m*)

11. Sie entsenden wie eine Heerde Zicklein ihre Kinder,
und ihre Buben hüpfen herum.

ֻ Laut beim schweren Accent (Jer. 10, 25.) statt ֵ veranlasste die Varianten הֻשַּׁמּוּ und הֳשַּׁמּוּ ff; allein Hophal bedeutet lediglich *vastatum esse*.

l) An ihr Verhalten zu der Wahrheit, welche er ihnen ans Herz legen will, schliesst er die Wirkung an, welche das Bewusstwerden ihrer auf ihn selbst ausübt. Diese Fortsetzung zeigt, dass sie 5a. nicht bei dem Anblicke seines Elendes „sich entsetzen" sollen. „Ich erschrecke bei dem Gedanken", der V. 7. ff entwickelt wird, „dass die Gottlosigkeit triumphirt; dass es keine Gerechtigkeit auf Erden gibt." — Schon kraft der Wortstellung und gemäss der Analogie 18, 20. ist בשרי eigentlich Subjekt.

m) V. 7—13. das Glück der Frevler, welches (VV. 14. 15.) unverdient (Jer. 12, 1. Mal. 3, 15. Ps. 73, 12.). An der Spitze erwähnt sind sie, die Familienhäupter, selbst; es folgen V. 8. ihre Kinder, V. 9. ihre Häuser, V. 10. ihr Viehstand. עתקו וגו׳] Sie rücken vor in den Jahren, ohne dass die Gebrechlichkeiten des Alters sich einstellen. LXX, *Vulg. Targ.* deuten חיל als Reichthum; aber גִּבֹּר־חיל ist Dan. 3, 20. *ein handfester*, 1 Kö. 11, 28. 2 Kö. 5, 1. und wohl auch 1 Sam. 9, 1. überhaupt *ein tüchtiger Mann:* eine Kategorie, welche körperliche Befähigung wenigstens einschliesst. — Zu V. 8. vgl. 5, 25. und s. weiter bei V. 11. מִפחד] פחד ist objektiv zu fassen: *Schreckniss* (Jer. 48, 44); מִן besagt, dass solches nicht stattfinde (vgl. 11, 15. Jer. 48, 45. 6, 27.). — שור (24, 3.), *taurus* und hier Mask.; עִבַּר so noch 1 Kö. 22, 24., die פרה ist dann מְעֻבֶּרֶת. — יגעל] Hiphil, nur hier, ist nicht durch den Vokalbuchstaben angezeigt, und doch wohl richtig punktirt. Es könnte, speciell vom Stier ausgesagt, das Qal vertreten; wahrscheinlicher trifft es wie הֶאְדִּים mit התאדם (Jes. 1, 18. Spr. 23, 31.) mit تجاهل zusammen (s. zu Jer. 14, 19.) und bedeutet *den Unkundigen machen* oder *spielen:* er stellt sich nicht ungeschickt an, als wüsste er nicht, was thun. DILLM.: *lässt nicht mit Eckel verwerfen* (den Saamen): aber so würde das Thun der Kuh eignen, von welcher in b. die Rede wird. תפלט] Vgl. Jes. 34, 15. 66, 7.

12. Sie singen zur Pauke und Cither
und ergötzen sich am Klange der Schalmey.
13. Sie vernützen in Wohlsein ihre Tage,
und im Nu fahren sie zur Unterwelt. *n*)
14. Und sie sprachen zu Gott: weiche von uns!
deine Wege zu kennen verlangen wir nicht.
15. Was ist der Allmächtige, dass wir ihm dienen sollten?
was wird es uns helfen, wenn wir ihn bittend angehn? *o*)
16. „Sieh', nicht steht in ihrer Hand ihr Glück:
die Gesinnung der Frevler bleibt fern von mir.“
17. Wie oft erlischt denn die Leuchte der Frevler,
und kommt ihr Verderben über sie,
theilt Schmerzen er aus in seinem Zorn?
18. dass sie werden wie Stroh vor dem Winde,
und wie Spreu, die ein Sturm entführt. *p*)

---

n) Angabe, wie sie ihr langes, reich ausgestattetes Leben zubringen. בקר V. 10. führt die Vergleichung 11a. herbei, grosse Anzahl aussagend (Mich. 2, 12.), als welche sie eine fröhliche Kinderschaar entsenden, dass sie im Freien sich herumtreibe. עויליהם] Wegen dieses Wortes sollen auch 19, 18. עוילים kleine Knaben, und עויל 16, 11. ein ganz anderes Wort, was עֲוָל sein. Nun sind allerdings Buben, wie inzwischen DEL. an allen drei Stellen übersetzt, nicht nothwendig Spitzbuben: allein entsprechend dem wirklichen Worte עוּל würden die עוילים vielmehr nur Säuglinge sein. Ohne Zweifel haben wir, indem auch anderwärts ל zu ר— verdarb (Jer. 32, 30. 1 Kö. 13, 33., s. zu 34, 36.), wie Ps. 17, 4. עֹלְלֵיהֶם zu schreiben; und letzterer Stelle analog existiren auch hier drei Generationen gleichzeitig: neben (עמם V. 8.) den alten רשעים ihre erwachsenen Söhne, welche V. 11. auch schon Kinder haben. — Das „Tanzen“ (vgl. צפיר von طفر) zieht das Singen nach sich, ausgesagt dasselbe indess nicht von den Nemlichen, sondern von den sich glücklich fühlenden Vätern. ישאו] Vgl. Jes. 42, 11. לקול] Nicht: *bei* oder *unter* ff, sondern *darob, daran* (z. B. Ps. 35, 19. 24.). — Dergestalt (V. 13.) יבלו וגו] Vgl. *κατατρίβειν τὸν βίον* (PLUT. Lucull. C. 34.), *otium terere* (TACIT. Hi. 2, 34.), *aetatem conterere* (PLAUT. Bacch. IV, 6, 11.), dgg. 36, 11. — Zu Allem hinzu kommt schliesslich noch Euthanasie. — יֵחָתּוּ (vgl. Jer. 21, 13.) würde in Pause יֵנָחֵתּוּ lauten (vgl. Spr. 5, 2. Jes. 58, 3. und תְּנַשֵּׁנִי 44, 21); es entlehnen aber die Wurzeln פן einzelne Beugungen von עע (Jer. 23, 12. Jes. 64, 5. Ez. 36, 3.).

o) „Und solches Glückes machten sie sich doch nicht würdig.“ Vers 15. enthält den Grund ihrer V. 14. ausgesprochenen Willensmeinung. — Vgl. 22, 17. und Spr. 30, 9. דעת betrachtet man am besten als einfachen Infin.

p) Erste, den Gegnern in den Mund gelegte Ausflucht V. 16. und (VV. 17. 18.) Zurückweisung derselben. — Sie haben ihr טוב, d. i. ihr

19. „Gott spart seinen Kindern sein Unheil auf.“
vergelten sollte er **ihm**, und er fühlen;
20. Sehen sollten seine Augen seinen Schaden,
und von der Zorngluth des Allmächtigen trinken
sollte er. *q*)
21. Denn was kümmert ihn sein Haus nach seinem Tod,
wenn seiner Monde Zahl verlaufen? *r*)

הָיוֹת טוֹבִים (Jer. 44, 17.), nicht in ihrer Hand (vgl. 12, 10. 13, 14.), so dass sie darüber geböten, es nur eben von ihnen abhienge und also gesichert wäre. Darum lasse ich mich auch durch dasselbe nicht (wie jene Ps. 73, 10.) zu רִשְׁעָה verführen: — Versicherung dessen, der sich davor bekreuzt und segnet, mit dem ersten Mod., welcher in arab. Segenswunsche und Fluch den Ernst der Gesinnung ausdrückt und von کن als Imper. gilt. — C. 10, 3b. — Die Formel ist 22, 18. absichtlich wiederholt. — Aber, entgegnet H., wie oft nimmt denn der unsichere Glücksstand wirklich ein unerwartetes Ende? wenn der Untergang ihnen allezeit droht, jedoch nie kommt, was wird dadurch geändert? — C. 18, 6. — 20, 23. *Schmerzen*] Metonymisch statt Streiche, Schläge. Richtig LXX und *Vulg.;* mit dem *Targ.* dgg. denkt DILLM. an חֶבֶל *Messschnur*, als Metonymie für *abgemessenes Theil.* Allein nicht einmal חֲלַק גורל konnte man sagen (Spr. 30, 32.); und dass diese Loose unglückliche seien, worauf es hier ankommt, müsste aus באפו erst erschlossen werden. Vermuthlich indess hat der Umstand, dass חבלים auch *Messstricke* bedeutet, die Formulirung חלק חבלים erzeugt (vgl. Am. 7, 17.). Zu *Schlingen* für verstrickende Verhängnisse (DEL.) passt חֲלַק so wenig, als das Mangeln des Genitivs עֵינָי (36, 8.). — Zu Ps. 1, 4. — C. 27, 20.

q) V. 19—21.: zweite Entschuldigung, und dieselbe widerlegt; V. 19b. ff ist Hiobs Antwort auf den Einwurf 19a. — Vgl. CIC. de Nat. Deor. III, 38 § 90.: — *ut, etiam si quis morte poenas sceleris effugerit, expetantur eae poenae a liberis* etc.; VAL. MAX. I, 1, ext. 3.: *dedecore filii mortuus poenas rependit, quas vivus effugerat.* וידע] Nicht: *dass er zur Erkenntniss käme* (UMBR.), sondern: *und er sollte erfahren*, zu fühlen kriegen, nemlich eben diese Vergeltung (vgl. Ez. 25, 4. Jes. 9, 8.). — כיד ist nicht mit פיד identisch, sondern entweder zu كَيْد das Passiv, oder in כידו ist das Suffix Gen. des Obj. und כִּידוֹ geht selber auf כִּיד zurück. Er wurde betrogen, oder betrog sich selbst (15, 31.); genau entspricht der Gebrauch von *fraus* im Latein. — C. 6, 4.

r) Begründung. Ja wenn man denken dürfte, er wisse um seiner Hinterbliebenen Unglück und betrübe sich darüber, so würde in der Heimsuchung seiner Kinder auch für ihn noch eine Strafe liegen. אחריו] Vgl. Spr. 20, 7. 1 Mos. 24, 67. und بَعْدَكَ JACUT. IV, 530. DILLM. erklärt: was kümmert ihn, den Lebenden, wie es mit seinem Hause nach seinem

22. „Will man Gott Einsicht lehren,
Da er doch die Hohen richtet?“ *s*)
23. Der Eine stirbt im Schoosse seines Glückes,
ganz sorgenfrei und wohlgemuth;
24. seine Heerdenplätze sind voll Milch,
und das Mark seiner Gebeine ist bewässert.
25. Der Andere stirbt in bitterem Gefühle,
und hatte des Guten nicht Genuss:

Tode stehen wird? so dass אחריו „selbstverständlich“ zu בביתו, nicht zu חפצו gehören würde. Allein, dass חפצו in eine andere Zeitsphäre falle als אחריו, müsste deutlich angezeigt sein; und es liesse sich fragen, ob der Gedanke an die Zeit nach seinem Tode ihm nicht oft trübe Stunden verursache. Wenn Jes. 39, 8. Hiskia für einmal sich darüber hinweggesetzt, so legt dgg. David 2 Sam. 7, 19. auf die Zukunft Gewicht; und übr. sind sie Beide keine Frevler. Man erkläre vielmehr nach 14, 21. Pred. 9, 6.: Das Unglück seiner Hinterlassenen ist für ihn keine Strafe, denn er weiss nichts davon. — In b. wirkt אחרי als Conjunktion weiter (s. zu 19, 26.). Fälschlich sieht DILLM. einen Zustandssatz: während ihm die volle Lebensdauer gewahrt bleibt. *Vertheilen* ist nicht *einem zutheilen;* und, dass seine Monde vorausbestimmt sind (14, 5.), kann, da er nicht weiss, wieviel ihrer, nichts zu seiner Beruhigung beitragen. DEL. z. B. will: *durchschneiden* (eine Zahl!) und so vollenden. Andere unter Beziehung auf Ez. 21, 26.: *verloosen.* Allein, entscheidet das Loos zwischen seinen Monden und denjenigen Anderer, so treten wir zu dem Anfang der Reihe; bestimmt es dgg. über sie, wie sie auf einander folgen sollen, so ist verloosen und das herauskommen eines Looses, hier des letzten, zweierlei. חצץ Spr. 30, 27. (μεσοπορεῖν Sir. 34, 21.) ordnet sich zu حُصَاص σπȣδὴ, *schneller Lauf* (s. Div. Huds. p. 179., ABDOLL. p. 128. und dazu SILV. DE SACY); und von den Monden ist hier die Rede, den *celeres lunae* (HOR. Od. IV, 7, 13.). Der Pfeil heisst חֵץ als schnell zum Ziele springend (Hab. 3, 11. Ps. 91, 5.); und חצצו besagt von den Monden — nicht, dass sie wie Pfeile verschossen, sondern — dass sie, ihre Zahl d. i. sie sämmtlich (vgl. Jes. 40, 26.), in Lauf gesetzt, zum Ziele hingejagt worden sind.

s) Gegen den Satz, dass richtiger der Schuldige selbst gestraft würde, ist nicht aufzukommen; also leiht H. drittens nun den Gegnern ein Gerede, wie hinter solches zum Schweigen Gebrachte sich flüchten mögen. Zunächst so zu sprechen haben die drei Freunde, und Subj. in ילמד ist eig. Hiob, der (19 b. ff) Gott belehren will, wie er die Vergeltung besser handhaben würde. Es sind zwei Sätze, deren zweiter vom Grössern auf das Geringere schliesst (vgl. 25, 2.), aber eine *petitio principii* enthält, und doch nur bewiese, dass Gott mächtig genug ist, um richten zu können. רמים] DEL.: *die himmlischen,* der Sache nach richtig (25, 2.),

26. Zumal liegen sie im Staube,
und Verwesung decket sie alle beid'. *t*)
27. Sieh', ich kenne eure Gesinnungen wohl
und die Gedanken, mit denen ihr mich beleidigt!
28. Denn ihr wollet sagen: wo ist des Zwingherrn Haus,
und wo das Prachtgezelte der Frevler? *u*)

---

t) Antwort auf 22 b.: Ja, wenn's nur wahr wäre, dass er richtet; aber die Geschicke sind im Leben ungleich vertheilt, und nachher wird nicht etwa gewechselt (wie Luc. 16, 25.), sondern mit dem Einen ist's dann aus wie mit dem Andern (vgl. EURIP. bei STOB. V, 16.: *φεῦ τῶν βροτείων ὡς ἀνώμαλοι τύχαι, οἱ μὲν γὰρ εὖ πράσσουσι, τοῖς δὲ κτλ.*). זה] Der oder jener, wie er Einem vor die Augen kommt, und nicht besehen derselbe auf seine relative Würdigkeit. — Der Tod tritt ihn an in dem תֹּם (zu Ps. 73, 4.) selbst, dessen er sein Leben hindurch sich erfreute: wie seine עטיניו waren, so sind sie in diesem letzten Augenblicke noch. — עטין entspricht dem arab. عَطَن, *Lagerplatz* der Heerde beim Wasser, gleichwie die Formen נסיך, זרים Jes. 1, 7., גדיש, طريق mit נֶסֶךְ, זֶרֶם, جَدَث, דֶּרֶךְ übereinkommen. Sie sind voll Milch, indem da gemolken wird, oder auch ob Fülle die Milch von selbst ausläuft (zu Jo. 4, 18.). ישקה] Vgl. Spr. 3, 8. Jes. 66, 14. und 58, 11., wo יחליץ mit يُخْضِل correspondirt. Strotzend von Gesundheit und Jugendkraft gleicht er einem Baume בְּלֵחוֹ (Jer. 11, 19. vgl. Ps. 52, 10.). בטובה] Partitives בְּ wie z. B. 4 Mos. 11, 1. 2 Kö. 2, 9. 9, 35.: zu seinem Betreffniss *an* der Summe der Güter wurde er nicht zugelassen. — C. 20, 11. 7, 21. 17, 16.

u) Der Freunde abgeneigtes, nicht freundliches Wort V. 22. dient als Brücke, auf ihre ungerechte, lieblose Gesinnung zu kommen; an diese sich erinnernd fährt er auf: ja, ich weiss wohl, was ihr meinet. Ihr erkläret die Sache so: der Eine hat das verdient, der Andere das Gegentheil; *et fiat applicatio!* — Die מזמות sind V. 28. beschrieben, und also keine *Pläne, Anschläge* (EW. SCHLOTTM. ff), sondern vgl. zu 17, 11. Dahinter zu ergänzen ist אשר der weitern Beziehung (Jes. 50, 1.). נדיב] Ursprünglich moralische Kategorie: *der freiwillig handelt*, wovon Jes. 32, 5. 8. noch ein Bewusstsein vorhanden ist. Sie verdunkelte sich, das Wort wurde synonym mit חר (vgl. 12, 21. mit Jes. 34, 12.), und schlug endlich um in den Sinn *der willkührlich handelt* ff Jes. 13, 2. משכנות] Dieser Gen. der Beschreibung steht, als welcher zugleich Stat. constr., durch Attraktion im Plur. (zu 11, 8.). משכן i. e. S. hiess das Bretter-gerüste (2 Mos. 26, 18. 15. 36, 14.), durch welches die Stiftshütte sich vor gemeinen Zelten auszeichnete. — Die Sprecher meinen natürlich Hiob und seine Familie (vgl. 20, 7. 18, 15. 8, 4 ff.).

29. Habt ihr nicht befragt die Wanderer des Weges,
und ihre Winke nicht verstanden?
30. Dass am Unglückstage der Böse verschont wird,
sie flott werden am Tage der Fluthen. *v*)
31. Wer hält ihm sein Leben vor?
und hat er's gethan, wer vergilt es ihm?
32. Dann wird er zur Gräberstätte hingetragen;
und ob dem Hügel hält man Wacht. *w*)

---

v) H., den die Rede V. 28. bezielt, entgegnet: welterfahrene Leute behaupten ja, die Sache verhalte sich umgekehrt: wenn eine allgemeine Katastrophe hereinbricht, so komme gerade der Frevler nicht zu Schaden, ja durch die Sturmfluth kriege er erst noch Fahrwasser. Es gibt und gab immer Leute, die durch Landesunglück obenaufkommen und bei solcher Gelegenheit im Trüben fischen. — Vgl. 12, 7. und Klagl. 1, 12. — Eig.: *und erkanntet ihr nicht ihre Zeichen:* Metapher von der *tessera* des Reisenden (אוֹת אֲמָנָה PLAUT. Poen. V, 1, 8.), welche der Gastfreund erkennt. Diese Zeichen sind nun nicht solche, welche die Wanderer empfangen, was sie sich angemerkt haben, ihre Reiseeindrücke, sondern: die sie ihrerseits an den Mann bringen; was sie zu verstehn geben. Andere erklären: *ihre Zeichen werdet ihr* doch *nicht verkennen?* Warum nicht? Soll נִכֵּר auch hier *verkennen* bedeuten, so erwartet man אַל, und dann nicht die Cop. der Fortsetzung bei Absprung. Aber Abmahnung ist gar nicht am Platze, und die Emphase der Frage heischt, dass sie nicht auf Einen Satz beschränkt bleibe. ליום] Nicht ביום, *im Laufe des Tages*, sondern so dass von vorne herein die Handlung auf den Tag trifft (Neh. 6, 15. Jes. 10, 3. 1 Mos. 21, 2. 7, 4. Ps. 81, 4.). — עברות ist Gen. (Spr. 11, 4.), nicht zu יובלו (תּוּבַלְנָה) Subjekt. Nicht der Tag ist geflissentlich zu beschreiben, so dass der רע um ein Präd. verkürzt würde. Dieses, יובלו, besagt: sie, die Bösen, werden vom יָבָל getragen, schwimmen lustig weiter, anstatt unterzusinken.

w) Man wagt nicht, einen Solchen ins Gesicht zu tadeln, noch weniger werden seine Frevel bestraft; und so geht er auch der Ehre des Grabes keineswegs verlustig (vgl. dgg. Jer. 22, 19. Jes. 14, 19 f.), ja der Leichnam des Edeln wird noch vor Schädigung gehütet. — Zu 31 a. vgl. XENOPH. Hier. 1, 14.: *ȣ̓δεὶς ἐϑέλει τυράννȣ κατ᾽ ὀφϑαλμȣ̀ς κατηγορεῖν.* — In 32 a. markirt die Cop. vor הוא zeitliche Anreihung; קברות vertritt den Bezirk der Gräber (vgl. 17, 1.), wofür ein besonderes Wort mangelt; zu יובל vgl. 10, 19. — שקד על bedeutet *invigilare rei;* also darf nicht mit UMBR.: *auf dem Hügel wacht er noch*, übersetzt und an ein Monument (Statue? PLIN. H. N. VII, 31, 114. TACIT. Dial. C. 13.) gedacht werden. Vielmehr im Unterschiede zu den *sepulcra pauperum* (HORAT. Ep. 17, 47.) wird das Grab gehütet, dass der Leichnam nicht beraubt oder geraubt werde, gehütet gegen Schakale und Hyänen u. s. w.

33. Süss sind ihm des Thales Schollen;
und hinter ihm ziehet alle Welt,
und vor ihm — es ist keine Zahl. *x*)
34. Wie mögt ihr da mich so eitel trösten?
und von euren Erwiederungen übrigt Falschheit. *y*)

(vgl. z. B. LAYARD, Ninive u. s. Ueberr. S. 155. 85. PLIN. a. a. O. 55. PETRON. C. 71.: *praeponam unum ex libertis sepulcro meo custodiam.*)

x) *Est terra levis* ihm, der darunter. *des Thales*] Man begrub Todte auf Bergen (vgl. 4 Mos. 20, 28. Hamâs. Schol. p. 293.) und auch im Thale (5 Mos. 34, 6), beides wohl, damit das Grab benetzt werde (Hamâs. p. 425. 465. Div. Huds. p. 254.), vom זרם הרים (24, 8.) oder vom Wasserlauf nach dem Regen. — Zwar bedeutet auch Richt. 4, 6. משך nicht als bloses Aktiv *ziehen*, sondern *ergreifen, besetzen;* aber مكث heisst wenigstens *zögern;* das Wort kann wie z. B. גלה zugleich bloss aktiven und auch trans. Sinnes sein, in ersterem aber passt ימשך auch zum 2. VGl. „*Nach sich zieht er alle Welt* ins Grab, gleichwie vor ihm Viele gestorben sind": erscheint als ein schiefer und hier ungehöriger Gedanke; denn vom Frevler speciell steht das nicht auszusagen, und es thut nichts zur Sache, ist gleichgültig. Soll der Satz aber besagen: er verleitet durch sein Beispiel zur Sünde, so ist dieser Sinn nicht hinreichend angedeutet, und was soll dann: und vor ihm keine Zahl? — „Bahre eines Fremden, vor ihr und hinter ihr Niemand": lautet ein arab. Sprüchwort (N. 193. bei BURCKHARDT); gleichwohl dürfen unsere Worte nicht vom Leichenbegängniss verstanden werden, da der Todte nach a. bereits im Grabe ruht. Allerdings dgg. ist ähnlich wie V. 29b. die Metapher von dort entlehnt, ausdrückend, sein Andenken bleibe popular; er werde allgemein bewundert und gefeiert (vgl. Brief Jer. V. 5. Marc. 11, 9. Joh. 12, 19. Offb. 13, 3. SENECA, Lud. 3, 4.: *qui modo se tot milia hominum sequentia videbat, tot praecedentia*). — Sofern im Falle Jesu ungerecht gerichtet wurde, betrachtete man 32a. auch wohl als Gegensatz zu 30b. und verstand הוא 32a. vom Gerechten, wie nach Jes. 53, 11. Jesus Jak. 5, 6. Apg. 7, 52. vorzugsweise heisst. Daher denn die Wendung Joh. 12, 32. und die Bewachung des Grabes Mtth. 27, 64—66.

y) Wenn sich das alles so verhält, so sind ihre tröstlichen Zureden allerdings nichtig (16, 2.); denn es ist ihm auf keine Weise zu helfen. Bedingung des Glückes ist, dass man frevle; und sie stellen es dem H. in Aussicht für den Fall, dass er vom Frevel ablasse: er, der Gerechte, Redliche (12, 4.), welcher dennoch unglücklich werden musste. — ותשובתיכם steht abgerissen, gleichsam: und betreffend eure, von den תַּנְחוּמוֹת unterschiedenen, תשובות, so u. s. w. מעל] DEL.: *Treubruch.*

Es ist ihr Verrath an der Freundschaft (Sir. 41, 18.), arab, نَغَل *böse Gesinnung* gegen Jemand, *Feindseligkeit.*

Dritter Umlauf des Dialogs Cap. XXII—XXVIII.

Cap. XXII, 1—30.

Eliphaz.

V. 1. Eliphaz von Theman hob an und sprach:
2. Kann Gotte nützen ein Mann?
Nein, er nützt ein Vernünftiger sich selbst.
3. Liegt dem Allmächtigen daran, dass du gerecht seist?
gewinnt er etwas dadurch, dass du redlich handelst?

Nach C. 21, 27, 28. ist die Zeit, Versteckens zu spielen, vorüber, sind Umschweife und blosse Sticheleien nicht mehr am Platze: El. bekennt sich zu dem Hintergedanken, welcher den Dreien dort schuldgegeben wird. Wenn H. C. 21, 31. meinte, es wage Niemand dem Frevler seine Verbrechen vorzuhalten, so sagt El. jetzt dem vermeinten Missethäter seine Sünden ins Gesicht V. 5—9. Zugleich aber schliesst er aus der glänzenden Schilderung, welche H. von dem Glücke der Bösen entworfen hat (21, 7—13. 30 ff,), ihn gelüste, auf dem betretenen Wege weiter fortzuschreiten zu förmlicher Empörung gegen Gott; und also warnt er ihn vor diesem Abgrund V. 15—20. Er lädt ihn ein, vielmehr umzukehren, sich mit Gott zu versöhnen, indem er dem reuigen Sünder (s. VV. 23. 30b.) die Wiederkehr der Gnade und des Heiles zusichert.

Zum letzten Male das Wort ergreifend, langt El. wiederum bei seinem Anfange C. 4. 5. an. Den Lehrsatz daselbst, dass das Unglück eines Menschen in seiner Schuld wurzle C. 4, 8. 5, 6. 7., braucht er nicht nochmals zu betonen; dgg. schickt er eine Beweisführung voraus V. 2—4., dass der Gerechte schlechterdings nicht verunglücken könne, um auf Grund von Hiobs Unglück ihm die Rechtschaffenheit abzuerkennen. Wie er C. 5, 8 f. ihm sein eigenes Thun in gleichem Falle zur Nachahmung empfahl, so warnt er ihn hier V. 15 ff. vor bösem Vorbilde; und wie dort V. 18 ff. endigt auch hier die Rede paränetisch, ermuthigend, jedoch (V. 21—24.) mit dem Hauptaccent auf der zu erfüllenden Bedingung. Antwortend auf C. 21., hält El. an 21, 16. ihm zugeschobener Rede fest, verwendet V. 17. das Wort der Gottlosen 21, 14. 15., und bezieht sich V. 16. auf Hiobs Behauptung 21, 31.

Die Rede zerfällt in drei Theile zu 10. 9. 10 VV.: Anklage, Verwarnung, bedingte Verheissung. Die Theile bilden ihrerseits Gruppen von 3. 5. 2, von 3 und 6, endlich von 5 und 5 VV.

4. Wird er ob deiner Frömmigkeit dich züchtigen,
   mit dir gehen ins Gericht? *z*)
5. War nicht deine Bosheit gross,
   und ohn' Ende deine Missethaten? *a*)
6. Du pfändetest ja deinen Bruder grundlos,
   und den Entblössten zogst du die Kleider aus.
7. Nicht tränktest du mit Wasser den Lechzenden,
   und dem Hungrigen weigertest du Brod.
8. Der Mann der Faust — sein war das Land,
   und der Hochangesehene durfte siedeln darin.
9. Wittwen schicktest du fort mit leeren Händen,
   und die Arme der Waisen zermalmte man. *b*)

---

z) Eine allgemeine Kategorie (V. 2.) wird so auf den Fall Hiobs angewandt, dass der 3. Vers ihre erste Hälfte, einen verneinenden Satz, näher deutet, Vers 4. für den zweiten, die positive Ergänzung jenes, einen Grund enthält. Vorausgesetzt ist, das Thun eines Menschen bringe nothwendig eine Frucht; und diese gilt hier gleichsam als der Arbeitslohn, welcher dem, der ihn verdient hat, auch zu Theil werde. — כי nach der Frage (Jes. 28, 28. Ps. 130, 4.) ist gerade so gemeint, wie auf Verneinung folgend im Sinne von *sondern*, und bedeutet *immo*, ähnlich wie wenn das Kleinere im Grössern aufgehoben wird (11, 6.). — In עלימו (20, 23. 27, 23.) erscheint das Suffix, nachdem die Etymologie sich verdunkelt hat, als solches des Sing., wie in למו V. 17. (14, 21.) Jes. 44, 15. 53, 8., wie Ps. 11, 7. in פָּנֵימוֹ. — Als Subj. würde משכיל für alle Andern ausser ihm die Frage in a. bejahen; wenn hingegen Appos. zum Subj. im Finit., so bleibt גבר Subj., und der erforderliche Gegensatz ist ungeachtet seiner Einschränkung vorhanden. Vgl. übr. PLAUT. Trin. II, 2, 27. (*: bene quod fecisti tibi fecisti, non mihi.*) Spr. 9, 12. Coran Sur. 41, 26. 45, 14. 27, 94. 30, 43. — Die Rechtschaffenheit des Redlichen ist (V. 3.) nicht das Vliess eines Schafes, das Gott abscheere, nicht der Honig von Bienen, den er beschneide. In 3b. und 4a. spricht der Selbe wie C. 4, 6. Wenn Gott dem Knechte den Lohn nicht entzieht, so wird er noch weniger Strafe für seinen Dienst von ihm einziehn. Redlich handeln könnte der Mensch etwa, ohne sich um Gott sonderlich zu kümmern; für seine Frömmigkeit dgg., welche als Ehrfurcht sich auf Gott bezieht, kann Dieser ihn unmöglich züchtigen. — C. 14, 3. —

a) Nachdem El. gezeigt zu haben glaubt, dass H. schlechterdings nicht gut und fromm gewesen sein könne, formulirt er nunmehr die Anklage selbst, indem er beginnt mit umfassendem Satze, welchen die folgg. VV. besondern (vgl. 5, 9 ff.). Durch das 2. VGl. wird auch a. auf die Stufe der vergangenen Zeit gehoben.

b) Die einzelnen Sünden, welche El. hier dem H. Schuld gibt, können nicht auf einem Wissen um Thatsache beruhn, sind aber in sofern

10. Desshalb sind rings um dich Schlingen,
und es beängstigt dich Schreckniss plötzlich,
11. oder Finsterniss, dass du nichts siehst,
und Wasserströmung überdeckt dich. *c*)
12. Ist nicht Gott Höhe des Himmels?
Schau mit dem Kopf zu den Sternen, wie sie hoch sind. *d*)

---

nicht ganz aus der Luft gegriffen, weil von der Art, wie ein vornehmer und reicher Mann sie zu begehn leicht versucht war, und H., dessen Schicksal gleich schwere Schuld beweist, sie werde begangen haben. Auch ist H. ja Typus des Volkes Israel, in dessen Schoosse alle dergleichen Sünden verübt wurden. — Von V. 6. hängen die beiden Gll. innerlich zusammen: er nahm das Oberkleid (2 Mos. 22, 25. 26.) seines armen Volksgenossen zum Pfande (Am. 2, 8.). Dieser ist nicht von da ab ערם als nur mit der כֻּתֹּנֶת bekleidet (zu Jes. 20, 2.), sondern so heisst überhaupt wer *male vestitus et pannosus* ist (SENECA de benef. V, 13, 3. s. auch zu C. 1, 21.). — אָחִיךָ, wie das *Targ.*, viele Hdschrr. und Ausgaben lesen, ist vorzuziehn; denn er plündert sie nicht insgemein ohne Unterschied, sondern jeweils einen Einzelnen (vgl. 24, 9. Ps. 50, 20. 5 Mos. 24, 10 f.), חנם] Nicht: *unnöthiger Weise* „bei deinem Ueberfluss" (HRZL), sondern indem er unbegründete Schuldforderungen erhob. — V. 7. steht לא ebenso nachdrücklich wie z. B. 1 Mos. 3, 4. voran: nicht thatest du, was du selbstverständlich hättest thun sollen. — Vgl. Spr. 3, 27. — V. 8. „Du aber im Gegensatze zu diesen Armen ein Mann der Selbsthülfe ff". — Vgl. 9, 24. 2 Sam. 3, 13. — Jes. 3, 3. בזרוע bedeutet z. B. Edaj. am Schlusse *mit Gewalt.* ישב] Nicht יֻשַּׁב, sondern er sollte (vgl. 10, 15. 15, 28. 21, 19.) wohnen u. s. w. nach seiner Meinung, und Andere eben nicht (Jes. 5, 8.). Sein Verfahren zu diesem Behufe kennzeichnet Vers 9.: nach dem Tode seines Schuldners trieb er die Wittwe aus dem Besitzthum, ohne dass sie etwas mitnehmen durfte (5 Mos. 15, 13.), und riss Alles an sich (vgl. 2 Kö. 4, 1. Jes. 10, 3.). ידכא] „Die Arme, mit denen sie sich wehrten, wurden zermalmt": Bild dafür, dass ihre Klage בשער (5, 4. zu 20, 10.) unwirksam gemacht, ihr Widerstand gelähmt wurde. Betreffend die Constr. s. zu 20, 26.

c) Dafür strafte ihn der Vater der Waisen und Anwalt der Wittwen (Ps. 68, 6.). V. 11a. bietet mit אוֹ (vgl. 3, 16.) der Sprecher ein anderes Bild zur Auswahl, indem er sich an Hiobs eigene Aeusserungen hält; vgl. C. 19, 6. — 3, 25. — 3, 23. 19, 8. Richtig fasst 11a. UMBR., falsch mit der *Itala* EWALD und ihm nach Andere: *oder siehst du nicht das Dunkel* u. s. w.? Wie könnte er ihn das noch fragen! — Zu b. vgl. Ps. 38, 5. 42, 8. 40, 13. und den Ausdruck *κλύδων κακῶν*. Das VGl. kehrt C. 38, 34. wieder.

d) V. 12—14.: Dieser Folge seines Thuns hat H. in seiner sorglosen Gottesvergessenheit sich freilich nicht versehn. — H. wird auf

13. Du sagst aber: „was weiss denn Gott?
wird er richten hinter Nebelnacht hervor?
14. Wolken sind Hülle ihm, dass er nicht sieht;
nur auf dem Himmelsbogen lustwandelt er.“ *e*)
15. Willst du den Pfad der Urwelt innehalten,
den betreten haben ruchlose Menschen?
16. welche geknebelt wurden vor der Zeit;
deren Grund ein hingegossener Strom;
17. die zu Gott sprachen: weiche von uns!
was könnte der Allmächtige ausrichten? *f*)

Gottes Erhabenheit, welche dem El. für sein Gefühl hinreicht (vgl. Pred. 5, 1.), und geflissentlich auf den gestirnten Himmel hingewiesen. Gott ist mit dem Himmel gleich hoch (11, 8.), so nemlich, dass seine Höhe sich in der Richtung gen Himmel erstrecke, indem er daselbst wohnt; und hoch ist der Himmel selbst, der für uns durch die Sterne fixirt wird. ראה ראש] Gew.: *sieh das Haupt* der Sterne. Aber kann man so sagen für: *die höchsten Sterne?* und genügen für den Zweck hier nicht die Sterne schlechthin schon? Da noch zu unterscheiden nützt nicht und stört. ראש ist Akkus. als Casus der Abhängigkeit vom Zeitwort überhaupt (vgl. 41, 17. Jer. 18, 17. Mich. 7, 2. BARHEBR. H. Dyn. p. 422.: ܕܢܩܫ ܪܫܐ, *dass er mit dem Kopf stosse*): will er nach den Sternen sehen, so muss er dem Kopfe die Richtung darnach geben. Zur Constr. im Uebr. vgl. 1 Mos. 1, 4.

e) H. sagt nicht: der Himmel ist hoch, also auch weit entfernt, sondern er schiebt dem gestirnten den Wolkenhimmel unter, um daraus Gift zu saugen. — ואמרת trägt den Ton auf der vorletzten Sylbe. — Zu 13b. 14a. vgl. Klagl. 3, 44., dgg. Sir. 32, 17. Eben, dass Gott richte, hat H. C. 21, 23 ff. geläugnet und, meint El., sich dessen getröstet. — Zu 14b. vgl. VIRG. Aen. 4, 379. חוג ist Akkus. des Maasses: er wandelt ihn entlang, durchwandert ihn.

f) Diess ist genau die Anschauungsweise, welche auch vordem schon undankbaren Verächtern schlecht bekommen hat. Die Gruppe V. 15—20. zerfällt wiederum in zwei zu je 3 VV. — Zu 15a. vgl. Jer. 18, 15. Es ist hier עולם nach rückwärts (Ez. 26, 20.) gemeint, nicht wie Ps. 139, 24. zukünftige Ewigkeit; und in den מתי־און oder שוא (11, 11.) haben wir zufolge von V. 16. (s. zu V. 20. und 38, 30.) die Riesen 1 Mos. 6, 4. zu erkennen, das *genus antiquum terrae, Titania pubes* (VIRG. Aen. 6, 580.) — Zu 16a. vgl. 16, 8. und 15, 32., zu b. hinwiederum Spr. 13, 15. Die Wendung scheint jenem יובלו 21, 30. widersprechen zu wollen und spielt auf die Sintfluth (1 Mos. 6, 5 ff.) an. — V. 17. wird das Schicksal des Betreffenden als ein verdientes bezeichnet. Zu a. vgl. 21, 14. Dass in b. die Rede zu indirekter umschlage: *und was der Allmächtige ihnen wohl thun könne*, ist unwahrscheinlich; und der Dativ dgg., למו statt לו (zu V. 2.), der die Handlung auf das Subj. zurückwirft, hier recht am Platze.

18. Und Er hatte ihre Häuser angefüllt mit Gütern, —
die Gesinnung der Frevler bleibt fern von mir.
19. Sehn thätens die Gerechten und sich freuen,
und der Schuldlose spottete ihrer:
20. „Wahrhaftig, vernichtet ist unser Gegner,
und ihre Schätze hat gefressen Feuer“. *g*)
21. Verständige dich mit ihm aufrichtig!
dadurch wird Heil kommen über dich.
22. Nimm aus seinem Munde Belehrung an,
und pflanze seine Worte deinem Herzen ein! *h*)

---

g) Solche Rede hat seinerseits Gott nicht um sie verdient; sie beurkundet schwarzen Undank. Daher bebt der Sprecher vor solcher Sinnesart zurück; und die Redlichen freuten sich, dass sie gestraft ward. — C. 21, 16. — Zu V. 19. mag man Ps. 52, 8. 69, 33. vergleichen. למו aber konnte kein hebr. Leser so wie V. 17. verstehn, Beziehung auf רשעים dgg. V. 18. lag am nächsten. Da hier jedoch nicht vom Endausgange der עֵצָה, welcher in Gegenwart und Zukunft treffen könnte, die Rede ist: so freuen auch nicht darüber sich die Leute, sondern über die Bestrafung der מתי־און V. 15., eine längst vollzogene; und die Handlung V. 19. eignet gleichfalls der Vergangenheit. Nicht dass sie wie Gegenwart vorgestellt wäre (4 Mos. 23, 7. 1 Kö. 21, 6.), oder als eine länger sich hinziehende, ein Pflegen, sondern in lebhafter Rede bleibt Vav rel. weg (z. B. Ps. 18, 12.). Nachher lese man lieber — gegensätzlich zu Ps. 69, 33. Jes. 41, 5. — וַיִּשְׂמְחוּ (vgl. Ps. 80, 9.), und lasse sich durch vom Vav getrenntes ילעג nicht beirren (Ps. 44, 11.). — C. 4, 7. 15, 28. — קימנו hat ◌ָ in Pause (vgl. 2 Mos. 14, 11.); aber קָמֵנוּ (vgl. z. B. Ps. 18, 49.) war zulässig, so dass nicht, um den Misslaut קָמֵנוּ zu vermeiden, ein Wort קים (vgl. נֵיר *visitans*) gebildet werden musste. Nach Analogie des Atbasch לב קמי Jer. 51, 1. bezeichnet קימנו gematrisch (zu Sach. 12, 10.) den גַּבָּרָא (vgl. PLIN. H. N. VII, 16. § 74.), ܓܢܒܪܐ, wie der *Syr.* 9, 9. 38, 31. den כְּסִיל Nimrod (1 Mos. 10, 8.) übersetzt. יתרם könnte auch von יִתְרָה (Jes. 15, 7.) kommen. Indess ist יתר gematrisch soviel wie שֵׁשַׁי (4 Mos. 13, 22.), d. h. ששך (Jer. 25, 26.), gleichwie ישר was כשר, und wie das Visarga in מישך (Dan. 1, 7.) z. B. in armen. Arkaj mit י— geschrieben wird. — Der Böse ist Feind der Guten (Ps. 37, 12.).

h) Dritter Theil V. 21—30. Der erste Vers desselben enthält *in nuce* die Ermahnung (V. 23—25.) und die daran geknüpfte Verheissung, nur dass die erstere in a. durch V. 22. noch verstärkt wird. — Ueber הסכין s. zu Ps. 139, 3. ושלם] Soll dieser 2. Imper. nach Analogie von Am. 5, 4. 1 Kö. 22, 12 u. s. w. die Folge angeben: *dann wirst du heil werden* (9, 4.), so wird ordnungswidrig nicht nur V. 26 ff. vorweggenommen, sondern auch dem 2. Gl. vorgegriffen; denn ohne Cop. trennt בהם וגו als

23. Wenn du umkehrst, zum Allmächtigen dich wendest,
Unrecht du entfernest aus deinen Zelten; *i*)
24. und leg' nieder in den Staub das Golderz,
und als Kiesel der Bäche das Ophirgold;
25. lass' den Allmächtigen dein Golderz sein,
als Barrensilber gelten dir: *k*)

Folge sich von a. ab. Auch nöthigt zwar der Plur. nicht, macht aber wahrscheinlich, dass auf zwei Handlungen in a. בהם sich beziehe. Für den Sinn: *halte Frieden*, verlangt man das Hiphil; allein mit demjenigen des Hophal (5, 23.), welchem der Imper. mangelt, harmonirt Qal, und die Sache ist die, dass עמו auch noch zu שלם gehört. Eben Aufrichtigkeit vermissen die Freunde bei H., sein Herz sei nicht שָׁלֵם עִם אֵל (vgl. 1 Kö. 11, 4. 15, 3.). בהם] Der Plur. statt des Femin. (Jes. 30, 6.) drückt das Neutr. aus (Jes. 38, 16. 64, 4. Ez. 33, 18.). תבואתך] S. EW. Lehrbuch § 191. c. תְּבוּאָתְךָ (vgl. 31, 12.) mancher Zeugen wäre schon zu engen Begriffes, und die Wortstellung liesse טובה als Appos. erscheinen (vgl. Ps. 143, 10.), während das Präd. im Wurfe liegt. — Zu V. 22. vgl. die Anmerkung über תנחומות אל 15, 11. *deinem Herzen,*] dem Sitze des Bewusstseins: präge sie in dein Gedächtniss.

i) Von V. 23—25. wird V. 21 a. erörtert. Bedingung setzt sich V. 24. um so leichter, weil אם dem wünschenden לו nahe steht (vgl. 1 Mos. 23, 13.), in Geheiss um (vgl. Ps. 139, 19.); und so hebt erst V. 26. der Folgesatz mit כי אז an, wie nach dem Imper. 11, 15., wie mit כי עתה 8, 6. nach bedingendem. תבנה] Es scheint unmöglich, dass auf diese Art der Vordersatz unterbunden werden und אם nachher fortwirken darf, als wäre nichts geschehen. Schreiben wir aber mit LXX תְּעֻנֶּה, so werden durch drei coordinirte Verba die Bedingungen zweckwidrig gehäuft, und אם muss seinen Arm gar zu weit ausstrecken. Setze also vielmehr תִּפְנֶה, so dass פ einerseits in ע (1 Sam. 22, 9. 2, 29. 2 Sam. 24, 6.), andererseits in ב (1 Sam. 14, 18. Esth. 5, 11. 2 Mos. 5, 5., zu 40, 24.) verdorben sei, wenn nicht für תבנה erst LXX תענה vermutheten (vgl. Ps. 37, 35.). Der Fehler im masor. Texte entstand daraus, dass עד שדי zu תשוב gezogen wurde; allein, wenn die Constr. Jer. 4, 1. jene andere Am. 4, 8. nicht ausschliesst, so ist neben פנה אל (21, 5. 5 Mos. 31, 18.) auch פנה עד zulässig. שוב endlich hat man nicht als blosses Hülfszeitwort zu betrachten, sondern als den allgemeinen Begriff (Jer. 3, 12.), welchen das Folgende besondert (vgl. 30, 22.). — C. 11, 14.

k) Fortsetzung: entsage deiner Werthschätzung irdischer Güter (31, 24. 25.), und achte statt ihrer Gott für dein höchstes Gut. — שית על עפר heisst: sich einer Sache als einer werthlosen, nicht höher denn Erde anzuschlagenden entledigen (DILLM.). Das 2. VGl. übersetzt z. B. SCHLOTTM.: (wirf) *auf der Bäche Gestein* dein Ophirgold. Aber warum gerade dahin? LXX bieten ὡς πέτρα χειμάῤῥος, SAAD.: *achte wie den*

26. Ja, dann wirst du am Allmächtigen deine Wonne haben,
und darfst zu Gott erheben dein Antlitz;
27. flehest du zu ihm, so wird er dich hören,
und entrichten kannst du, was du gelobt.
28. Du beschliessest ein Ding, und bringst es zu Stande,
und auf deine Wege scheinet Licht. *l*)

Stein der Thäler das Ophirgold. ב in בצור ist ב *essent.* bei Umsetzung des Prädikatbegriffes in den Akkus. (Jes. 48, 10. Ez. 20, 41.), und die Constr. gewählt zum Behufe des Anklingens an בֶּצֶר. Auch das „Ophir" — Metonymie für Gold von Ophir — soll er in den Staub legen; dass שית ב in dem Sinne von נתן לִפְנֵי 1 Sam. 1, 16. gesagt werden konnte, lässt sich nicht darthun. — Dass Vers 25. nicht, wie die Ausll. meinen, Folgesatz ist, dürfte erhellen; Gott kann auch wohl ihm für sein Gefühl בצרו sein, aber nicht als sein Gold objektiv vorgestellt werden. בצריך] Das Wort ist so wenig als andere Metallnamen geeignet, einen Plur. zu haben, so dass mithin ־י nur ־ֶ beim schweren Accent anzeigen wird (1 Mos. 16, 5. Jer. 46, 15. 5 Mos. 28, 48.). בצר von צבר (vgl. دصو = צדה. Niph.) scheint in der Wurzel identisch mit تِبْر *Golderz* zu sein. Gleichwie שֶׁבֶר arab. تَبَرَ lautet, so geht שֶׁבֶר (*congeries granorum, frumenti*) und auch تِبْر (*Gold in Körnern*) auf צבר zurück (vgl. خشع und خضع, בצר und בתר). مَعْدِن تِبر in Aegypten und Arabien wird z. B. Marâç. II, 274. III, 39. erwähnt; auch die Barren deuten auf ungemünztes Metall hin, wie es aus Ophir ebenfalls gebracht worden, und das Bergwerk C. 28. lag dem Vfr schon 3, 18. im Sinne. — תועפות] S. zu Ps. 95, 4.

l) Zu 26a. vgl. 27, 10. Ps. 37, 4. und erkläre nach Ps. 37, 11. — Zu b. vgl. 11, 15. Vertrauensvoll zu Gott aufblickend, wird er (V. 27.) zu ihm beten u. s. w., und wird er schliesslich im Falle sein, die von der Gewährung abhängig gemachten Gelübde darzubringen (vgl. z. B. Ps. 22, 26. 50, 14.). Etwa aber (V. 28.) unternimmt er etwas, auf seine eigene Kraft vertrauend, was er sich nicht von Gott erbittet, und bewegt sich im Verkehr mit den Dingen der Welt —: unter Gottes Obhut verwirklichen sich seine Pläne, und keine Hindernisse treten ihm in den Weg. אמר] Dichterisch für דָּבָר, *eine Sache.* ויקם־לך] Jussiv im Folgesatz wie 17, 2. (vgl. 2 Kö. 5, 10.): *so kommt es dir zu Stande*, wird es von dir zu Stande gebracht. — Zu b. das Gegentheil s. V. 11. 23, 17b.

29. Wenn man (dich) herabwürdigt, und du sprichst: „Uebermuth!“
so wird er dem Bescheidenen beistehn.
30. Retten wird er den Nicht-Schuldlosen,
dass er gerettet würde durch deiner Hände Reinheit. *m*)

Cap. XXIII, 1 — XXIV, 25.

Hiob.

V. 1. Hiob begann und sprach:

---

m) Lassen sich die Dinge gut an, so bedarf er vielleicht der Hülfe gegen Menschen —: diese wird ihm von Gott, und auch Schutz überhaupt ihm, der als Sünder schutzlos. — Das Verständniss von 29a. bemisst sich einerseits nach den drei Stellen Spr. 25, 7. 29, 23. Dan. 4, 34., andererseits nach 19, 7.: „wenn man (8, 22.) deiner Ehre zu nahe tritt, deine Menschenwürde verletzt, und du ob solch hochmüthigem Gebahren dich beklagst, so u. s. w.“ Die Erkl.: *wenn sie*, die Wege, *abwärts führen, so sprichst du „empor“!* (DEL. und DILLM. nach EW.) ist hölzern, lässt sich aus der Bibel nicht belegen; und mit dem Befehle ists noch nicht gethan. Ein alter Mann wie Hiob wird auch nicht gerne bergauf gehn (s. Pred. 12, 5.). HRZL lässt wenigstens offen, dass die 3. Pers. Plur. als Ausdruck des unbestimmten Subj. stehe; richtig erklärt UMBR. — Von dem Nicht-Schuldlosen wird Aehnliches ausgesagt wie von dem Demüthigen 29b., und es handelt sich überhaupt nur um Hiobs Rettung. Anderwärts wird אִי zur Bildung von Eigennamen verwendet (1 Sam. 4, 21. 1 Kö. 16, 31. 2 Sam. 23, 20: אִישְׁחַי); aber נקי übersetzt ein koptisches *ὀυαβ rein*, und es wird hier nicht minder auf den Namen איוב angespielt, als 11, 12. עַיִר das koptische *ἰώ Esel* vertreten muss. Und wie Jes. 5, 6b. Mtth. 22, 13. zu Schlusse die Meinung der Parabel angedeutet wird, so sehen wir in b. den אי־נקי markirt durch Umschlagen der 3. Person in Anrede. Betr. die von den Ausll. nicht verstandene Constr., so knüpft der Satz an נקי an, nicht an אי־נקי, nennt die Folge seines נִקָּיוֹן, die es haben würde, aber als nicht vorhanden nicht hat. So der 2. Mod. mit Vav rel. C. 3, 10. Jer. 20, 17. Ps. 44, 19. u. s. w., der erste 3 Mos. 19, 12. Jer. 17, 21. Jes. 28, 28., dieselben abhängig vom Finit.; aber wie dieses ist auch נקי ein Prädikatsbegriff, und die Verneinung für den Nachsatz abzutrennen bewerkstelligt sich leichter, als Aehnliches in *pacis artibus, bellis inexpertus* TACIT. Hi. 1, 8.

Mit den drei Freunden weiter zu streiten hat keinen Zweck; ausdrücklich Bezug auf das eben Gehörte nimmt H. nur im ersten V., und nur die Frage im letzten können sie ansehn, wie dass sie ihnen gelte.

2. Auch jetzt noch ist meine Klage Empörung,
da meine Hand schwer drückt auf mein Seufzen! *n*)

Die Beschuldigungen, welche El. wider ihn erhoben hat, übergeht er mit dem Stillschweigen der Verachtung, betont dgg. um so schärfer in stolzem Selbstgefühle seine Redlichkeit, und verlangt sehnlichst nach Gott, um ihn von seinem Rechte zu überweisen, indem es ihm sicher gelingen werde. Allein ebendesshalb entziehe sich ihm Gott beharrlich, derselbe werde auch ferner seiner Willkühr den Lauf lassen; und dadurch fühle er sich entmuthigt.

Jedoch im Allgemeinen nimmt Gott darum, ob Recht oder Unrecht geschehe, sich nichts an. Hiobs Behauptung C. 21, 23 ff., dass Gott nicht richte, war aus der Beobachtung des Weltlaufs, aus einzelnen Erfahrungen abgezogen: solche, gleichsam Belege der Rechnung, folgen hier. Die Welt ist ein Schauplatz des Unrechtes und der Gewaltthat, die gesellschaftliche Ordnung so beschaffen, dass sie ehrliche Leute ausstösst ins Elend, welches sie sodann verleitet, sich an Andern wieder zu erholen. Der gemeine Mann wird geplündert, muss verarmen und darbt; etwa wird auch eine Ortschaft überfallen und die Einwohner gemordet. Diese Unglücklichen sollen freilich Feinde des Lichtes gewesen sein; aber der einen Sorte Frevler ist das Licht behülflich, während einer andern das Dunkel. Ja, heisst es von den Letztern, sie müssen das Licht scheuen und nehmen ein Ende mit Schrecken; Gott gibt ihnen nur auf Wohlverhalten Frist, und plötzlich werden sie weggerafft u. s. w. Es ist aber nicht wahr!

Ein 2. Theil, Cap. 24., hebt sich von C. 23. ab. Zuvörderst bespricht H. sein persönliches Verhältniss zu Gott: das gegenseitige Verhalten und die ihm gemachte Stellung; sodann schildert er, wie Gott es auf Erden zugehn lasse, und die Weltordnung dem Verbrechen sogar zu statten kommt, trotz allem Läugnen und Beschönigen. Cap. 23. zerfällt in 6. 5. 5 VV., das folgende in zwei gleich grosse Abschnitte: 4. 4. 4 VV., dann 4. 5. 3. nebst 1. V. Nachwort.

n) Aus allem Anlass zu Beschwerde, welcher durch Cap. 22. dem H. geboten wird, hebt er hervor, dass El. V. 13 ff. seine Rede C. 21., zumal VV. 14. 15. so deutet, als hege H. selber die Gesinnung jenes בֵּית מְרִי, während er doch sich bemühte, die Aeusserung seines Schmerzes zu mässigen. — *Meine Hand* besagt schon darum nicht „die Hand auf mir" d. i. *seine*, *Gottes Hand* (LXX, *Syr.*), weil sie ja vielmehr auf seinem Seufzen liegt; und überflüssig erhellt die Meinung der Worte aus 21, 5. und Ps. 32, 4. Stände וַתִּדְבַּק וגו (2 Sam. 23, 10.) geschrieben, so würde FLEISCHERS Verständniss: ich halte mein Stöhnen unverrückt fest, richtig sein. Dass der Satz übr. von היום abhängt, diese Zeitbestimmung charakterisirend, konnte den Auslegern, welchen der Mangel einer Cop. keine Sorge macht, schon die Voranstellung des Subj. sagen.

3. O dass ich ihn doch zu finden wüsste,
gelangen könnte zu seinem Standort!
4. Rüsten vor seinem Antlitz wollte ich Rechtsstreit,
und meinen Mund anfüllen mit Beweisen.
5. Wissen möcht' ich dann, was er mir antworten könnte,
möchte vernehmen, was er spräche zu mir. *o*)
6. Soll er in Machtfülle mit mir streiten?
nein, nur Er möge vorgehn wider mich.
7. Da würde ein Biedermann mit ihm verhandeln,
und ich für immer sichern mir mein Recht. *p*)

---

o) An die Beschwerde V. 2. knüpft sich, durch ihren Betreff gerechtfertigt, das Verlangen V. 3., in welches sein Gefühl gekränkter Unschuld ausbricht. Da Gott, herbeigerufen 13, 18, nicht erschienen ist, so möchte er ihn jetzt gern an seinem Aufenthaltsorte aufsuchen, zu dem V. 4. genannten Zwecke. ואמצאהו] Die Constr. ist gegensätzlich zu derjenigen mit Vav rel. Esth. 8, 6. vgl. HohL. 2, 3. — Zu 4a. vgl. 13, 18a. Er würde nicht „darlegen eine gerechte Sache", sondern Rechtsverhandlung pflegen; das עֵרֶךְ würde eben aus Beweisgründen aufgethürmt. אדעה] Dann zumal („sollte es mich wunder nehmen u. s. w."), während er allerdings schon jetzt überzeugt ist, dass Gott nichts Triftiges erwiedern könnte. — Richtiger accentuirt würde אֵדְעָה מִלִּים oder mit alten Ausgaben אֵדְעָה מִלִּים (vgl. z. B. 26, 7. und daselbst die Anm. von J. H. MICH.).

p) Hiobs Vertrauen auf den Erfolg 7b. setzt aber eine Bedingung voraus wie 9, 34. 13, 20 ff. Die Frage verneint: „das ist meine Meinung nicht, dass er u. s. w." — Der Accent — statt — zieht לֹא in die Verbindung mit ישים hinein: *nur Er soll nicht vorgehn wider mich;* allein so voranstehn dürfte לֹא nimmermehr. אך הוא] Nur Er als Person, ohne alles Beiwerk einer Erscheinung, nicht begleitet von seinen Heiligen (Sach. 14, 5.), u. s. w. Unpassend zu a., sofern kein Gegensatz dergestalt ausgesprochen wird, erklärt man: *nur achte* oder *wird achten Er auf mich.* Wie die Entscheidung des Krieges ein Gottesurtheil ist, so bildet Rechtsstreit hinwiederum den Krieg ab, und gleichwie ערך so ist auch שים, hier obendrein mit בְּ construirt (Jes. 63, 10., s. zu 7, 8.), ein *vocabulum militare*, bei welchem z. B. 1 Kö. 20, 12. nicht מחנה zu ergänzen steht. Es ist gemeint Hand anlegen (2 Kö. 11, 16.), die Sache, welche es immer sei, in Angriff nehmen; vgl. 2 Sam. 20, 18. 19., woselbst וכן יָשִׂימוּ : הֶתַמּוּ א' י' כִּי אתה וגו — zu schreiben sein wird. — Das Partc. נוכח wird durch den Zusammenhang von V. 3. her auf die Stufe der bedingten Zukunft gestellt. מִשֹּׁפְטִי] Gott würde auch jetzt nicht Richter, sondern die eine der streitenden Parteien sein, wie er denn schon bisher nur als Gegner und scheinbar Ankläger Hiobs sich verhalten hat (16, 9 ff., 19, 22. 6.); ausserdem würde diese Punkt. wenigstens ferner אֶפְלְטָה (Ez. 7, 16.) erheischen. Wenn nun aber, indem Niphal

8. Wenn ich nach Osten wandere, so ist er nicht da,
   und gen Westen, — ich werd' ihn nicht gewahr;
9. rückt zur Linken er hin, so schau' ich ihn nicht,
   biegt er ab nach Rechts, ich seh' ihn nicht. *q*)
10. Denn er weiss, wie es gienge mit mir:
   prüft er mich, wie Gold komm' ich heraus. *r*)
11. An seinem Schritte hielt mein Fuss fest;
   seinen Weg nahm ich in Acht, und wich nicht ab.
12. Das Gebot seiner Lippen, — ich liess es nicht fort;
   mehr als mein Gesetz wahrt' ich die Worte seines
   Mundes. *s*)

---

von פלט mangelt, mit Recht kraft לנצח die Steigerungsform punktirt wurde, welche nie *entrinnen, sich retten* bedeutet: so ist mit ihr auch die Aussprache מִשְׁפָּטִי (vgl. 9, 15.) der LXX und *Vulg.* gesetzt, und Pihel in dem Sinne des Hiphil Jes. 5, 29.

q) Allein er macht sich mir geflissentlich unsichtbar, so dass ich ihn vergebens aufsuchen würde (vgl. 9, 11.). — אהלך setzt den Fall: *wenn ich gehen wollte.* — V. 9. drängt der Gegensatz den Akkus. des Zieles שמאול an die Spitze. Eig.: *wenn er nach links* (nordwärts) *seinen Weg macht* (Richt. 17, 8.); aber דרך kann wegbleiben (s. Rut 2, 19. und עָשָׂה 1 Kö. 20, 40.). Die Dolmetschungen: *hüllt er sich in die Linke* (EW. und ähnlich UMBR.); *gen Norden, wo er zu schaffen hat* (SCHLOTTM.); *Nordwärts, wenn er da wirksam* (DEL.), oder: *Wann er zur Linken wirkt* (DILLM.), seien hiemit erwähnt. [יעטף] عطف الى *sich wohin wenden* ist gewöhnliche Prosa (vgl. z. B. HARIR. p. 282 comm.). — Vorder- und Nachsatz wechseln in 8a. und 9a. die Subjekte.

r) Vers 10., an den 9. geknüpft, leitet den 11. ein, und hält so gleich viele VV. der Gruppe auseinander. Das 2. Gl., auf gleicher Linie mit a. ohne Cop., beschreibt den דרך עמדי. Es steht nicht, was LXX, *Vulg. Syr.* ausdrücken, דַּרְכִּי da. Aber also gemäss b. auch nicht: *der mir bewusste Wandel* (DEL.), die innere Moralität (UMBR.) zufolge von 9, 35; nicht: der mir anhaftende, mir gewohnte (DILLM.); nicht einmal: *sein Verfahren gegen mich* (MERX), oder: *ein V. mit mir*, mein Recht mir vorzuenthalten. Vielmehr: *der Weg in Beziehung auf mich* (2 Sam. 23, 5.), die Wendung, so es mit mir nehmen würde. — Zum Verhältniss von erstem und 2. Mod. in b. s. Ps. 17, 3., für die Vergleichung, deren Sinn deutlich, zu Jer. 6, 27. H. sagt: thät' er mich prüfen, so würde ich als vollkommen טָהוֹר hervorgehn.

s) Begründung der 10b. sich aussprechenden Zuversicht. Vgl. Ps. 17, 5. 4.; er sagt: מִלֵּאתִי אחריו (z. B. 4 Mos. 32, 11.). — *Der Schritt* heisst אֲשׁוּר, nach Analogie von עֱזוּז und dgl.; אחזה klingt an אחז V. 9. an, welches eig. אָחַז mit ־ַ furtiv., stehen geblieben nach Abtrennung des Vav rel. gleichwie hier אַט, von הַטֵּה (Jes. 30, 11.) im Sinne des

13. Er aber ist Einer, und wer will ihm wehren?
Seine Seele begehrt, und er vollführt.
14. Ja, er wird vollmachen mein Maass;
und dergleichen hegt er noch Vieles bei sich. *t*)
15. Desshalb erschrecke ich vor seinem Angesicht,
blick' ich hin, so erbebe ich vor ihm.
16. Und Gott hat mein Herz verzagen gemacht,
und der Allmächtige mich geschrecket; *u*)

Qal (Ps. 44, 19.). ולֹא אמיש] Vgl Ps. 18, 23., zu וְ etwa 2 Sam. 15, 34. Das 2. VGl. ist eine im A. Test. sehr merkwürdige Stelle, weil sie ein Gesetz im Innern des Menschen anerkennt, das dem göttlichen widerstrebe, aber durch dieses überwunden werden soll. Passend verweist schon HRZL auf Röm. 7, 23., woselbst der *νόμος τῆς ἁμαρτίας* mit חֻקִּי übereinkommt; zu *ἕτερον* jedoch ist *νόμον* falsche Glosse, wie diess auch am Schlusse *τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μϑ.* — בְּחֻקִּי (vgl. Pred. 7, 9.) der LXX und *Vulg.* statt מחקי ist noch nicht בְּלִבִּי (vgl. 19, 27.); und es kann diese Vermuthung nur den Werth des K'tib Ps. 74, 11. beanspruchen.

t) Wie nicht durch mein Verhalten, so wird überhaupt sein Thun nicht von aussenher bestimmt; er handelt nach seinem Gutdünken, und wird es mit mir bis zu Ende. — In באחד steht בְּ essent. regelrecht vor dem Präd. (Spr. 3, 26. Pred. 7, 12. 14.), Gott ist אחד. Diess heisst nicht: einzig in seiner Art, allein Gott (5 Mos. 6, 4. Sach. 14, 9.), sondern: Einer und der Selbe (הוא Ps. 102, 28.), unveränderlich überhaupt (Gal. 3, 20.), und so auch in seinen Beschlüssen. — Vgl. 9, 12. 11, 10. — Mich. 7, 1. — Spräche 13b. von dem besondern Falle, dass er den H. unglücklich werden liess, so würde כי וגו (*:nicht nur, sondern*) bestätigend ויעש durch ישלים überbieten (zu 19, 29.). Allein die Kategorie ist wie a. zeitlos allgemein (vgl. Jon. 1, 14.); und so bestätigt 14a. die Sache, Gottes Willkühr, ist aber zugleich für das Reden von ihr die Begründung. חקי] Hier eig. *das mir Zugeschiedene* (Spr. 30, 8.), mein Deputat oder Betreffniss. — Vgl. Mtth. 23, 32. — הנה deutet gleichwie המה 6, 7. auf seine Leiden zurück, denen ähnliche ihm Gott noch mehr zu schicken im Sinne habe. Dass H. dem Urheber seines Unglücks noch weitere schlimme Vorsätze andichtet, darüber s. zu 10, 13. DILLMANN meint: ähnliche unbegreifliche Verhängnisse über die Menschen. Aehnlich unbegreifliche — könnte H. etwa behaupten; aber was interessiren ihn künftige Schicksale Anderer?

u) Folge in Form der Folge. אתבונן] Es ist gemeint: על פניו (vgl. 31, 1.) und mit dem Auge des Geistes. Ich mache mir ihn mit seiner Gesinnung gegen mich vorstellig, und so wende ich mich mit Grauen von ihm weg. — Und zwar liegt die Ursache davon nicht in mir, in meinem Schuldbewusstsein, sondern (V. 16. vgl. 19, 6.) in Gott. — Vgl. z. B. 5 Mos. 20, 3. Ps. 30, 8.

17. denn nicht erlesche ich vor Finsterniss,
und vor mich hin deckt er schwarzes Dunkel. *v*)

C. 24, 1. Warum sind vom Allmächtigen nicht Verhängnisse vorgesehn,
und dürfen seine Verehrer nicht schauen seine Tage? *w*)

---

v) Wie so, wodurch Gott seinen Muth gebrochen habe. — In keinem hebr. Stamme der Wurzel צמת kommt der Begriff des Schweigens, Verstummens zur Geltung; und wie hier zur Finsterniss gesellt נצמת 6, 17. sich zum Erleschen: an die Stelle der Beziehung auf den Schall im Arab. und Aram. tritt diejenige auf das Licht, und dann speciell auf das Licht des Lebens (33, 30.). Wir sagen etwa: vergehen vor Angst; nur ist חשך hier nicht subjektiver Zustand (37, 19.), sondern objektive Finsterniss, welche das הַצָּמֵת schaffen sollte. מפני] Vgl. *von ihnen her* 1 Mos. 6, 13. und *von — wegen* Jer. 9, 6. 5 Mos. 28, 28. ומפני וגו] *Vor mir her* würde לְפָנַי (Jer. 1, 17.) heissen und die Meinung haben, dass H. hinterdrein (2 Mos. 3, 1.) ins Dunkel gienge (vgl. 29, 3.). מפני besagt aber auch nicht *vor mir weg*, sondern, אֹפֶל mache Front gegen ihn, so dass es den Blick, die Aussicht auf den Weg ihm abschneidet (vgl. 21, 11. 3, 23.). Doch hiemit ist der Sinn des Satzes nicht erschöpft: H. klagt nicht darüber, dass ihm die Zukunft verhüllt ist, sondern dass eine hoffnungslose, unglückliche seiner wartet. Die Finsterniss löscht überhaupt das Licht nicht aus (sondern dieses pflegt die Finsterniss zu vernichten), so nicht meines; und schwarze Nacht ohne alles Licht lagert vor mir. D. h. das Unglück bringt mich nicht um, der ich doch zu sterben wünsche (6, 8. 9. 13, 15.); und zugleich benimmt Gott mir alle Hoffnung, aus demselben herauszukommen (vgl. 15, 30.): ich kann nicht sterben, muss leben, und zwar ein Leben in Unglück und Elend (7, 3.). כסה] Wie Ez. 24, 7.; כְּסוּי, eig. Partc. pass., welches Substantiv geworden, ist *das Hingedeckte*, die Decke. — Nach EW. und HRZL erklärt DILLM.: *denn nicht verstumme ich vor der Finsterniss, noch vor mir selbst, welchen Dunkel bedeckt hat* (!). Auch DEL. lässt ומפני noch von נצמתי abhängen und macht כסה אפל zum Relativsatze. SCHLOTTM. endlich übersetzt: — *und davor, dass mein Antlitz tiefes Dunkel bedeckt.*

w) Zweiter Theil dieser Rede, Vollendung jener C. 21. Zunächst fragt H. nach einem Grunde des 21, 23 ff. ausgesprochenen Sachverhaltes. — In das Wort עתים *Zeiten*, metonymisch statt ihres Inhaltes (1 Chron. 29, 30.), hat sich ein missliebiger Nebenbegriff eingenistet, wie in „Verhängniss“, „verhängnissvoll“; wie wenn سِنُون, *Jahre*, schlechte, Jahre des Mangels bezeichnet (Hamâs. p. 320, 4. 575. 730.); vgl. auch פנים 9, 27., *facinus* der Lateiner. Schief DEL.: *Termine;* עת aus עִדָּה kommt von עדה *laufen*, nicht mit מוֹעֵד von der selben Wurzel. נצפנו] *Aufgespart?*

2. Sie verrücken Grenzsteine,
rauben eine Heerde und weiden sie.
3. Den Esel der Waisen führen sie hinweg,
nehmen zum Pfande das Rind der Wittwe. *x*)
4. Sie stossen die Armen aus dem Wege;
zusammen bergen sich die Harmlosen des Landes. *y*)
5. Sieh', als Wildesel in der Wüste gehn sie aus auf
ihr Tagwerk,

Gerade darüber, dass sie aufgespart sind und nicht hervorgeholt werden (vgl. 5 Mos. 32, 34. 41.), klagt H. (s. 21, 19.); und ob welche noch bereit liegen oder nicht, kann er nicht wissen. Vielmehr (vgl. 15, 20.): *warum werden nicht erspäht*, ins Auge gefasst *von Seiten* Gottes (vgl. 28, 4. Ps. 37, 23.). Dass משדי nicht von עתים abhängen kann, in welchem Falle: *warum stehn nicht in Aussicht*, sind nicht zu erspähen, nemlich לְיֹדְעָיו, erklärt werden müsste, erhellt schon aus der Wortstellung. — Vgl. Ps. 36. 11. 9, 11. und 1 Sam. 2, 12.; יֹדְעֵי יהוה würde speciell von Israeliten auszusagen sein. *Tage*] Gerichtstage; so der Plur. noch Sir. 50, 24.

x) Die sehnsüchtige Frage ist durch Geschehnisse und Zustände veranlasst, welche die strafende Gerechtigkeit Gottes herausfordern. — V. 2—4. Schilderung, wie es im bürgerlichen Leben zugehe. Subj. sind bis 4a. unbestimmte Mehrere, Leute der selben Art, nicht nothwendig die Selben. Sie verrücken Marksteine (Spr. 22, 28. 23, 10.) der אֲדָמָה, rauben offen gleich eine ganze Heerde und behandeln sie ungescheut als ihr Eigenthum (dgg. 2 Mos. 21, 37.). Man benachtheiligt aber nicht bloss Wohlhabende, die der Verlust noch nicht zu Bettlern macht, sondern ohn' Erbarmen auch schutzlose Wittwen und Waisen. Man bemerke den Wechsel des Numerus: beim Tode des Hausvaters hinterbleiben etwa Kinder in der Mehrzahl und seine Gattin. ישיגו] Statt יסיגו, wie כבשׂ und חשׂם 18, 3. ינהגו] Vgl. 1 Sam. 23, 5. שור] DEL. denkt an den Pflugstier; aber hat die Wittwe noch einen Acker? und wird sie pflügen? EW. und MERX einfach: *der Wittwe Stier* (21, 10.). Heuer hält den Fasel oder Bullen in der Gemeinde etwa der Burgemeister; das Wort ist ein *epicoen.*, und meint die einzige Kuh der Wittwe.

y) Wenn dann die Armen händeringend ihnen nachlaufen, sich an sie hängen, flehend um Zurückgabe, so machen sie sich gewaltthätig von ihnen los. Die Unglücklichen verbindet ihr gleiches Schicksal, und sich zusammendrängend לַאֲגֻדָּה אַחַת trachten sie sich Einer durch den Andern zu schützen. — Das K'tib עֲנִוֵּי־ (LXX, *Vulg. Syr.*) ist ohne weiters vorzuziehen (vgl. Jes. 11, 4.). Jene Zeph. 2, 3. sind die Stillen des Landes Ps. 35, 20., die אַנְשֵׁי־שָׁלוֹם, welche der אֱמוּנָה nachgehn (Ps. 37, 37. 3.), dieselben freilich in der Regel mit den *Gebeugten*, den עֲנִיִּים identisch.

sich umsehend nach Zehrung;
die Steppe beut ihm das Brod für die Knappen. *z*)
6. Sie erndten auf einem Felde, das ihm nicht gehört,
und halten Nachlese in des Sünders Weinberg.
7. Nackt übernachten sie ohne Kleidung,
und sonder Decke in der Kälte.
8. Vom Regenschauer der Berge triefen
und ohne Obdach umklammern sie den Fels. *a*)

---

z) Hier in der Wüste, auf die Steppe angewiesen, sind deutlich ערערים (Jer. 48, 6. 17, 6.). Zufolge der Schilderung V. 5—8., was die Betreffenden thun und leiden, sind es die Selben wie V. 4., Leute, die um Hab und Gut gekommen sind. Gerade nun eine Schaar Solcher findet sich 1 Sam. 22, 2. zusammen; und wenn dieselben ebenfalls in der Wüste hantieren (vgl. 1 Sam. 25, 21. 4.), unter einem Hauptmann, der 1 Sam. 25, 8. für seine Leute bettelt: so steht auch hier an der Spitze Einer, der für seine נערים (vgl. 1 Sam. 25, 27.) zu sorgen hat; und es scheint dem H. die dortige Geschichte Davids vorzuschweben, welcher in die Wüste fliehen gemusst, ohne etwas verbrochen zu haben. — *Wildesel*, Appos. zum Subj., bezeichnet sie wie frei im Freien lebend, nicht hinter Mauern unter bürgerlichem Gesetze (39, 5 f.); als solche benagen sie die Steppe (30, 3 f.). בְּ in בפעלם führt an der Stelle von לְ Ps. 104, 23. das Ziel ihres צֵאת ein (Dan. 10, 7. vgl. Pred. 10, 17.). — לו־לנערים] Vgl. 2 Kö. 10, 19.

a) Die unfruchtbare Steppe, auf welche sie angewiesen sind, vermag allein nicht, sie zu ernähren; also fallen sie auch wieder ins Culturland ein. בליל] Viehfutter 6, 5.; aber das wird nicht geerndtet. Das bildliche *Wildesel* ist nicht Subj., und das Suffix wird weder auf den Plur. noch auf den Selben wie לוֹ zurückgehn. Mit *Vulg.* und *Targ.* sprich בְּשָׂדֶה בלי־לו aus (vgl. 1 Mos. 15, 13.). Der *Syr.* weist beide Lesarten zugleich auf, und LXX denken noch an לַיִל neben dem Richtigen. יקצירו] Dieses Hiphil, in der Bedeutung des aktiven Qal nur hier, an der gleichen Stelle im V. wie יצהירו V. 11., mag richtig sein. Die Knappen (Rut 2, 9. 15.) lässt ihr Gebieter, der kein eigenes Feld mehr hat, ein fremdes aberndten (Mtth. 25, 24.); mit Nabal wird 1 Sam. 25, 21. nur eine Ausnahme gemacht. *des Sünders*] Dieser besitzt den Weinberg und hat Lese gehalten. Davon dass sie, „wenn e riche Buur die Arme schindet und ploget“ (HEBEL), einem solchen vor Andern einen Besuch machen werden, ist hier abgesehn. — Die Schnitter sind sonst עֲרֻמִּים, nur mit der כֻּתֹּנֶת bekleidet; diese aber besitzen auch kein wollenes Oberkleid, um in den dortigen kühlen Nächten sich darein zu wickeln (2 Mos. 22, 26.). Wegen des Sing. ערום s. zu 12, 17. — Wüste (V. 5.) und Gebirg (39, 8.) sind Wechselbegriffe (1 Sam. 23, 14., zu Ps. 11, 1.). Gleichwie plötzliche starke Regengüsse so ist auch Losbrechen heftigen

9. Sie reissen von der Brust die Waise,
und pfänden den Gedrückten aus. *b*)
10. Nackt wandeln sie einher ohne Kleidung
und hungernd tragen sie Garbe.
11. Zwischen ihren Mauern pressen sie Oel,
Keltern treten sie und dürsten. *c*)

Sturmwindes in der Wüste nichts seltenes (vgl. 1 Kö. 19, 11., zu 1, 19.); und von ihm nicht in Abgründe geschleudert zu werden (vgl. 2 Kö. 2, 16.), halten sie sich am Gestein fest.

b) Der Vfr wird V. 9 ff. sich schwerlich wiederholen, so dass V. 9. von den herzlosen Reichen (VV. 2. 3.), V. 10. über die Nemlichen wie V. 7. ausgesagt wäre; und diese Letztern sind selbst עניים (vgl. 9b.). Wenn ferner Vers 12. vom Kriege gelten könnte, die VV. 10. 11. vom Kriegselend, so dgg. nicht von V. 9. das 2. Gl., als hätte im Kriege der gemeine Mann ein *privilegium odiosum.* Erwägen wir das Vorhergegangene, so wird, wie es scheint, das dortige Bild erweitert zur Vorstellung der Freibeuterschaaren überhaupt, wie sie z. B. 2 Kö. 13, 20. in Ephraim, Jer. 12, 10—13. in Juda einfielen; zum Gemälde ihres Treibens und der Zustände, so dessen Folge. Sie raubten auch Kinder (2 Kö. 5, 2.); und jene 2 Sam. 3, 22. bringen vom Streifzuge viel שלל mit. — Die Aussprache שֹׁד scheint auch Jes. 60, 16. 66, 11. von falschem Verständnisse auszugehn. — Eig.: *legen ihm Pfändung an.* Wie חמס (vgl. 21, 27.) scheint חבל auch mit על der Person neben dem Akkus. der Sache construirt worden zu sein.

c) Haben die Räuber dem friedlichen Landmanne das Oberkleid genommen, so lassen sie ihm auch fast keine מִחְיָה übrig (vgl. Richt. 6, 3. 4. und 11.). Der Ueberfall fand statt um die Zeit der Erndte; nun der Herbst kommt, getrauen die Landbauer sich nicht, im Freien z. B. im Weinberge, wo die Keltern ausgehauen sind (zu Jes. 5, 2. Marc. 12, 1. ROBINSON, N. bibl. Forsch. S. 478. — Gethsemane), ihr Geschäft zu vollenden und fröhliches Fest zu begehn, sondern sie beeilen sich, Trauben und übriges Obst hinter schützende Mauern zu flüchten. Nicht so verstanden, wäre die Bestimmung *zw. ihren Mauern* müssig und nichtssagend. DILLM. z. B. meint: unter Aufsicht zwischen den Mauern ihrer Herren. Aber das Suffix sollte sich auf die V. 10. Genannten beziehn; dass diese zu Sklaven gemacht worden (DEL.), ist mit keinem Worte angedeutet; und von Dienstherren ist hier keine Rede. Sie *dürsten;* aber also nicht desshalb, weil der Wein ihnen nicht gehört. Auch nicht, weil desselben zu wenig ist, oder aus Betrübniss freiwillig, sondern weil der Wein ihnen weggenommen wird (vgl. Mich. 6, 14. 15. Zeph. 1, 13. Jer. 5, 17.). Hierauf weist auch die Fortsetzung V. 12. hin. יְקָבִים] Wie Jes. 16, 10. גַּת und יֶקֶב umfassend, während im Grunde nur גת getreten wird.

12. Aus der Stadt der Männer sie stöhnen,
und die Seele Erschlagener schreit laut auf;
aber Gott erkennt nicht auf Ungebühr. *d*)
13. „Die da zählten zu den Abtrünnigen vom Licht,
sie erkannten nicht seine Wege
und weilten nicht auf seinen Pfaden“. *e*)
14. Mit dem Lichte erhebt sich der Mörder,
tödtet den Gebeugten und Armen;
in der Nacht aber ist er als ein Dieb.
15. Und des Ehebrechers Auge erlauert das Düster,
denkend: „kein Auge soll mich schauen,“
und Verhüllung des Gesichtes kehrt er vor.

---

d) Wie im grossen Kriege so werden auch im kleinen von גְּדוּדִים Städte überfallen, und die Bevölkerung etwa auch niedergemacht (vgl. 1 Sam. 27, 9. 11. 30, 1. 2.). עִיר מְתִים] Wie πόλις ἄνδρων Iliad. 17, 737. Durch die Schreibung hier wird die Punkt. 5 Mos. 2, 34. 3, 6. gegen diejenige Richt. 20, 48. bewahrheitet. Mit dem *Syr.* lesen J. D. MICH. und EW. מֵתִים *Sterbende;* allein מֵת bedeutet *todt* und nur als Präd. auch *sterbend* (1 Mos. 20, 3. 50, 5.). Uebr. kann das Subj. für ינאקו aus dem Gen. entwickelt werden (Spr. 11, 6. Ps. 32, 6. 1 Mos. 9, 6.), oder auch als unbestimmt gelten. *die Seele,*] welche im Blute (3 Mos. 17, 11.) oder das Blut (5 Mos. 12, 23.) ist, schreit gen Himmel um Rache (1 Mos. 4, 10.). ישים תפלה] Nemlich בְּ, *wider* die Mörder (vgl. 4, 18. 1 Sam. 22, 15., zu 1, 22.). EW.: *Gott beachtet nicht den Anstoss* (?), nemlich das Hülfsgeschrei, welches von Gott nicht bemerkte für den Frommen ein wahrer Anstoss sei. Dgg. HRZL, DEL. DILLM.: — *die Ungereimtheit.* Welch zarte und treffende Bezeichnung des Menschenmordes! Aber bei Auslassung von לֵב kann שים *attendere* keinen andern Akkus. zu sich nehmen, sondern verharrt dann als blosses Aktiv (4, 20.), vielleicht mit einer Präpos. (34, 23 vgl. zu Ps. 50, 23.).

e) Diese Einwendung könnte wie untrifftig so auch gesucht scheinen; allein den Ausdruck עיר מתים, welcher um seiner Seltenheit willen Richt. 20, 48. verkannt wird, kann ebenda der Vfr gelesen haben, wo wirklich eine Stadtbevölkerung, die vom Lichte abgefallen, hingeschlachtet wird — ohne Missbilligung von Seiten Gottes. Uebr. meinen die Ausleger fälschlich, mit המה werde eine neue Klasse frevelhafter Menschen eingeführt. — Vgl. Richt. 11, 35. Ps. 54, 6., kraft welcher Stellen ב in במרדי nicht als בְּ essent. zu betrachten sein wird. — Vgl. zu C. 3, 5. — Dass das Licht, wofür 3, 5. der Tag, bildlich gemeint ist, soviel besagend etwa wie das gute Princip, geht auch aus der Art hervor, wie (gegen 38, 18. 19.) von seinen Wegen geredet wird (vgl. Spr. 3, 17.). Das ägyptische System war der zendischen Lichtreligion verwandt; und übr. bedeutete m a n e in Lanuvium (MACROB. 1, 13.), D a g in Gallien *gut,* ἡμέρα aber ordnet sich unter ἥμερος.

16. Bei Dunkel bricht man ein in Häuser;
am Tage schliessen sie sich ein,
sind mit dem Lichte nicht vertraut. *f*)
17. „Ja zumal ist für sie der Morgen Todesnacht;
ja das kennt die Schrecken der Todesnacht. *g*)

---

f) Erwiederung Hiobs. Ironisch schiebt er den Wortsinn an die Stelle des bildlichen, dazu in sofern befugt, als die Feinde des Guten auch das Licht scheuen, was bei denen V. 14. nicht zutrifft. Er sagt: diese Erklärung (V. 13.) löst das Räthsel nicht; denn die einen Verbrecher machen sich das Licht zu Nutze, andere ebenso die Finsterniss. Auf die drei Todsünden kommt je ein Vers, und sie beachten die Reihenfolge von 2 Mos. 20, 13. לאור] Nicht: *gegen das Licht hin*, noch bei Nacht, sondern: *auf dasselbe hin*, welches für sein קום massgebend (vgl. 1 Mos. 3, 8. HOR. Epp. I, 2, 32: *Ut jugulent homines, surgunt de nocte latrones.*). *als ein Dieb*] Wie der Dieb dann den Hehler spielt, so stellt er sich Nachts, als hätte er am Tage nichts begangen. — Denen nun, die am hellen Tage ungescheut freveln, reihen sich VV. 15. 16. diejenigen an, welche die Nacht vor Entdeckung und Strafe schützt. Der Dieb wie der Ehebrecher ist ἡμερόκοιτος ἀνήρ (HESIOD, W. u. T. *v*. 566. vgl. Panćat. ed. Kosegarten p. 248, 9.). Zu V. 15. vgl. Spr. 7, 9. Sir. 23, 18., zu b. speciell 18, 2. Ps. 50, 23.; die Stelle lehrt, dass Hab. 3, 4. וְשָׂם חביון וגו׳ zu lesen ist. — לא ידעו אור würde durch „sie nehmen keine Kenntniss vom Lichte“ nicht erschöpft, sondern enthält: sie stehn mit dem Licht auf keinem guten Fusse.

g) Ohne beabsichtigt zu sein, folgt noch, so zu sagen, falsches Zeugniss wie 2 Mos. a. a. O. Sonst heisst es: die Nacht ist keines Menschen Freund; hier dgg. ist, gleichwie 38, 14. die Nacht das Licht der Verbrecher, das Licht ihnen Todesnacht, voll von Schrecknissen (s. zu 3, 5.); denn *furtis lux inimica* (CORN. GALL. 4, 34.), *gravis malae conscientiae lux est* (SENECA ep. 122, 14.), und das Morgenroth verrätherisch (HARIR. p. 174. comm.). Richtig verstehen 17a. LXX, *Vulg. Targ.* HRZL, wgg. die Accent. und so OLSH. DEL. DILLM. בקר Präd. sein lassen: „und so seien sie (b.) mit den Schrecknissen des צלמות vertraut, werden von denselben nicht überrumpelt, sondern wissen ihnen zu entgehn.“ Allein als Präd. ist בקר, der blosse Anfang des Tages oder Lichtes, nicht das rechte Wort. Die Nacht kann ihre Schrecken haben für ehrliche Leute (Ps. 91, 5.), nicht für solche Menschen, die der Schrecken Anderer sind (Ob. 5.). V. 16. ferner wahren sie sich vor Schrecken am Tage; und auch mit V. 18. besteht so kein Zusammenhang mehr. — יחדו stellt sämmtliche Diebe und Ehebrecher unter die Kategorie; und es steht daher למו auch nicht, zu יכיר passend, für לו, sondern bleibt wie 16b. Plural. — Für b. s. zu 15, 22. So Einer weiss, was er zu befahren hat, falls er ertappt wird (Spr. 5, 14. 6, 30—35.).

18. Er fleucht hin auf dem Spiegel des Wassers,
verflucht wird ihr Grundbesitz auf Erden;
nicht wenden darf er sich des Weges zum Weingelände.
19. Dürre und Gluthhitze raffen Schneewasser weg,
die Unterwelt sie, so gesündigt.
20. Es vergisst sein der Mutterschooss,
Verwesung löst ihn auf;
fortan wird seiner nicht gedacht,
und geborsten ist wie ein Baum der Frevel. *h*)
21. Der die Unfruchtbare kränkte, die nicht gebar,
und der Wittwe Gutes nicht erwies. *i*)

---

h) Fortsetzung. Es wird nunmehr aller mögliche Inhalt von צלמות ausgegossen, nicht bloss solcher, den er fürchtet, und der ihn auch trifft (3, 25.). Der Gottlose wird 18a. im Widerspruche zu 21, 30. ein Spiel der Wellen (Hos. 10, 7.); in b. soll תקלל (vgl. 5, 3b. Jes. 65, 20.) an קל anklingen; in c. wird der edelste Bestandtheil seiner חלקה genannt, wohin, um unter Weinstock und Feigenbaum zu sitzen (1 Kö. 5, 5. Sach. 3, 10.) ein solcher מַשְׁחִית (vgl. 1 Sam. 13, 18.) seinen Weg nicht nehmen werde. Diese Wendung kommt nicht wieder vor; doch ist, dass כרמים, scheinbar *wie die hohen*, die Tiefen, den Schĕol V. 19. nach sich ziehe, nicht eben wahrscheinlich. Vers 19. begründet den 18. mit dem Schicksal der חַטָּאִים überhaupt. Der Schĕol, welchem alle Menschen verfallen, rafft solchen Sünder rasch hinweg, gleichwie Schneewasser, welches nicht quellenhaft, aufgeleckt wird. Ist er todt, so sucht ihn, den sein Sterben בְּלֹא יוֹמוֹ gerichtet hat, seine eigene Mutter zu vergessen (Jes. 49, 15.). מתקו] Das Finit. vor dem Subj. im nächsten Genus stehend. Es entspricht مزق (vgl. Jes. 5, 13. mit 5 Mos. 32, 24., פתע und فزع, ܠܥܣ und זמזם), eine Handlung der Gluth (V. 19.) Kâmil p. 70., des Grabes Knös Hi. X Vezir. p. 77. (: der Erdboden verlangt nach deinem Leichnam, حَتَّى تَمْزِقَهُ). — Sein Andenken schwindet gänzlich (vgl. 18, 17.).

i) עולה (vgl. 5, 16.) wird als בֶּן־עולה fortgesetzt. ייטיב des 2. VGl. weist, da רַע *böse* bedeutend von רעע kommt, dem Verständnisse von רעה den Weg. Nicht gerade: *der Böses that* (מֵרַע), sondern nach Analogie von רֹבֶה קַשָּׁת 1 Mos. 21, 20. und נִקְלֶה steht רֹעֶה für רֹעֵעַ (vgl. 34, 24., zu Jer. 2, 16.), eig.: *confringens, welcher drangsalirte.* Gew.: *der abweidete*, was hier (!) dann sein soll: der verheerte, bedrückte, beraubte, ausplünderte. Aber als eine Wiese oder Trift ist sie schwerer sich vorzustellen, denn als eine שֶׂה פְזוּרָה (Jer. 50, 17.), und so würde *pavit enim sterilem* (*Vulg.*) berechtigt sein: was H. doch nicht sagen will (Mich. 7, 14.). — Jes. 54, 1. — Sie hat keinen Sohn, die Wittwe keinen Gatten, welcher (z. B. im Thore Ps. 127, 5.) ihr Recht verfechten könnte.

22. Er fasst Starke an in seiner Kraft;
er kommt auf, und fasst kein Vertrauen auf das Leben.
23. Er gewährt es ihm in Zuversicht, und er ist sorglos;
doch seine Augen ruhn auf ihren Wegen. *k*)
24. Sie überheben sich ein wenig, — und sind nicht mehr,
geduckt zu Boden, wie Alle werden sie erhascht,
und knicken um wie das Haupt des Halmes.“ *l*)

---

k) V. 22—24. bringt H. etwas wesentlich Neues bei, das die Freunde nicht gesagt haben. Dass er hier aber nicht seine eigene Ansicht der Ausführung V. 17—21. entgegensetzen will, wie HRZL und DILLM. meinen, erhellt an sich (vgl. 33, 19. 34, 21.) und schon daraus, dass ein durchgreifender Gegensatz nicht besteht, sowie aus seinem Nein V. 25. und aus dem gleichmässigen Bombast der Rede. Vers 22 f. setzt fort: Unläugbar aber wird Solchen oft lange Frist im Leben zu Theil: wie gestaltet sich da überhaupt ihr Schicksal? — Indem nicht erkannt wurde, dass מֹשֵׁךְ die zwei Wurzeln مسك und مكث vereinigt, findet man V. 22. den Sinn: Gott erhalte dieselben lang am Leben; ein Solcher komme wieder auf, während er am Leben schon verzweifelte. Allein um aufzustehn sollte er vorher liegen (Ps. 41, 9.) oder gefallen sein (Jer. 8, 4.); und verzweifelte er bis anhin, doch jetzt nicht mehr, so wird הֶאֱמִין erwartet. Wenn ferner כח allerdings von der aushaltenden, ertragenden Kraft gilt (6, 11.), so würde doch im vorliegenden Falle nicht sie, sondern die Langmuth Gottes im Spiele sein; und es entscheidet über בכחו die Stelle 26, 12. (Jer. 10, 12. 32, 17.). Im weitern erschiene אבירים, was nicht *Machthaber* (DEL.) bedeutet, als unzutreffender Ausdruck; denn warum gerade sie und solche überhaupt, da nicht wie 34, 24. 25. ihre Sündhaftigkeit angemerkt wird? מֹשֵׁךְ endlich ist z. B. Ps. 36, 11. *fristen* eine Sache, welche Jer. 31, 3. in einer Constr. wie 1 Mos. 27, 37. ausdrücklich angegeben wird, oder im Sinne von *es hinausziehn mit* — wird Neh. 9, 30. מֹשֵׁךְ עַל gesagt; mit dem Akkus. der Person käme מֹשֵׁךְ *fristen*, *am Leben lassen* nur hier vor. Vielmehr *greifen*, *ergreifen* (مسك) bedeutet das Wort mit Sicherheit wenigstens 2 Mos. 12, 21. (vgl. Richt. 4, 6.). Starke, gesunde Männer packt er und wirft sie mit solcher Wucht auf das Krankenlager hin, dass Einer, wenn er auch wieder genest, doch kein rechtes Vertrauen mehr hat auf das Leben (5 Mos. 28, 66.), חיין] Absichtlich mit aram. Endung, als welche die kostbarere. *Er gewährt ihm*] Nemlich Leben (Ps. 21, 5.) לבטח, so dass diese Bestimmung zum Obj. gehört (vgl. 36, 31.). עיניהו] Wiederum geflissen kostbar (vgl. 25, 3. — Nah. 2, 4. mit 1, 13.).

l) Dergestalt wird er auch die kleinste Verfehlung gewahr, und ahndet sie unverzüglich. — רֹמּוּ, wie mit Recht, nicht רֻמּוּ, punktirt ist, steht für רֹמְמוּ von רוֹמֵם, (welches blosses Aktiv hier, wie Mich. 2, 8. קוֹמֵם) nicht von dessen Passiv, und besagt ungefähr was התגבר

25. Und wenn nicht, ei! wer wird mich lügenstrafen,
und zunichte machen meine Rede? *m*)

Cap. XXV, 1—6.

Bildad.

V. 1. Bildad von Schuah hob an und sprach:
2. Obmacht und Schrecken ist bei ihm,
der Frieden schafft in seinen Höhen.

36, 9. Die bezüglichen Formen Jes. 33, 10. 4 Mos. 17, 10. scheinen Hitpahlel zu sein, wgg. Ez. 10, 15. 17. 19. wohl richtiger Qal punktirt würde; זֹרוּ Jes. 1, 6. von זוֹרַר und לָבָרָם von בָּרַר Pred. 9, 1. beweisen die Zulässigkeit der Contraktion. — Richtig trennt die Accent. מְעַט von אֵינֶנּוּ, denn zwischen Vergehn und Strafe legt sich nicht eine kleine, sondern gar keine Frist. הֻמְּכוּ] Wie mit dem Kopfe unter das Wasser (Jes. 25, 11.). כַּכֹּל] Wie also selbst die Geringsten (vgl. 4 Mos. 16, 29.). יִקָּפְצוּן] Da قفص *constrictam prehendit* (dorcadem) bedeutet, so ist nach Vergleichung von Jes. 51, 20., da der Tod als Jäger vorgestellt wird, von قُبِضَ, قفس, قفز *mortuus est* abzusehn. יִמָּלוּ] S. z. 14, 2. Hier beim Plur. deutlich ist von יִמַּל die Verdopplung zum ersten Rad. zurückgegangen (vgl. EWALD LB. § 193 c.). Nicht wie der Halm, sondern wie die Aehre. מלל selbst ist mit ميل *sich neigen* verwandt, und zu vergleichen etwa Aeneid. 9, 435 ff: wie die Blume *languescit moriens, lassove papavera collo demisere caput.*

m) Von dem Bewusstsein aus, dass vor einem herzhaften Nein oft ein ganzer Spuck von Nebelgebilden zerrinnt, antwortet H. auf die Prunkrede V. 17—24. kurz mit entschiedenem Läugnen. — Man schreibe wie 9, 24. (vgl. zu 23, 5.) אִם־לֹא אֵפוֹ. — Indem die Ausleger verkehrter Weise in V. 22—24., DEL. auch schon V. 18—21. Hiobs wirkliche Meinung ausgedrückt finden, erklärt z. B. HRZL: wenn es sich etwa nicht so verhalten sollte, wie ich behaupte u. s. w. Aber wird H. Recht behalten wollen, während er Unrecht hat?

Die C. 24, 1—13. 15. 16. aufgezählten Thatsachen kann Bildad nicht in Abrede stellen, und dem Nein Hiobs wagt er nicht mit „doch! es ist so" zu entgegnen; nur darob, dass derselbe (C. 23.) gegen Gott im Rechte zu sein fort und fort behauptet, gibt er sich nicht zufrieden. B. stützt sich lediglich auf die Uebermacht Gottes. Statt nun aber aus diesem

3. Sind zählbar seine Schaaren?
   und über wen geht sein Licht nicht auf? *n*)
4. Wie kann da ein Sterblicher Recht haben neben Gott?
   und wie kann rein sein der vom Weib Geborne? *o*)
5. Sieh', sogar der Mond leuchtet nicht,
   und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen:

Verhältniss abzuleiten, dass der Mensch nicht solle Recht haben wollen (4, 17. ff), dass er kein eigenes Recht neben Gott sich wahren könne (9, 2.), folgert er, der Mensch könne nicht wirklich gerecht sein Gotte gegenüber, welcher höhern Wesen als der Mensch die Gerechtigkeit aberkenne. Vermeinend also, gerecht sei, wen Gott für gerecht erkläre, missbraucht er die Aufstellung des El. C. 15, 14—16., denn er beweist mit der Schwäche des Menschen, dem 16. V. dort zuwider, trotz dem subjektiven בעיניו V. 5. nicht mit Gottes Wissen (vgl. 11, 11.) um die Sünde. Dergestalt ist er mit seiner Weisheit zu Ende; sein Satz lässt sich nicht weiter begründen, und er versucht es auch nicht. Die Kürze seiner Entgegnung ist Wahrzeichen dafür, dass dem Zophar die Rede vollends versiegt sein wird.

n) Jenen Schluss, der in 21, 22. liegt, darf der Sprecher des 18. Cap. sich nicht ausdrücklich aneignen, jedoch die Thatsache, dass Gott die Hohen richte, und mit ihr hebt er an. — C. 12, 13. — Da für המשיל der Bedeutung *Herrschaft üben* nichts im Wege steht, so ist als Nomen davon der Infin. berechtigt, nicht הַמֹּשֵׁל, sofern nur zur Ausnahme bei zwei verbundenen Nomina der Art. das eine Mal wegbleibt (Neh. 1, 5. Spr. 24, 21. — Pred. 2, 8. 1 Kö. 13, 28.). עשה] Appos. des Suffixes in עמו (vgl. Ps. 69, 4. 1 Kö. 14, 6.). — Der Gott des Friedens (1 Cor. 14, 33.) stellt die gestörte Ordnung (zu 38, 22.), des Himmels ruhige Klarheit (26, 13.) wieder her, indem seine Donner und Blitze Wolken und Sturmwind verscheuchen (9, 13.). Seine Obmacht erweist sich darin, dass er Ruhe schafft, stellt sich äusserlich dar in seinem grossen Kriegsheer, und erstreckt sich über Alle. Die Schaaren Gottes sind hier V. 3. andere als 19, 12. Am licht gewordenen Aether (V. 2.) erscheinen die Sterne (Richt. 5, 20.), der Himmel unzählbares Heer (1 Mos. 15, 5.), welchem in b. das himmlische Licht, nicht gerade nur die Sonne (31, 26.), an die Seite tritt. Das Licht, so uns leuchtet, ist das seinige, kommt von ihm her (Mtth. 5, 45.). אורהו] Für אורו (29, 3.); s. zu 24, 23.

o) Aus dieser Uebermacht Gottes soll nun folgen 4a., was Hiob 9, 2. wörtlich gesagt hat, B. aber anders meint, mit צדק nemlich die innere Gerechtigkeit. עם אל] Nicht: in Beziehung zu Gott, welche die gegnerische, sondern בִּלְעֲדֵי אל, so dass er eine eigene Gerechtigkeit besitze, welche ihm nicht von Gott verliehen sei. Im Uebr. ist V. 4—6. Alles theils aus 15, 14—16. entlehnt, theils von dort nachgeahmt.

6. geschweige denn der Sterbliche, die Made,
und das Menschenkind, der Wurm. *p*)

Cap. XXVI, 1—14.

Hiob.

V. 1. Hiob begann und sprach:
2. Wie hast du der Ohnmacht aufgeholfen,
hast unterstützt du den kraftlosen Arm!
3. Wie hast den Unweisen du berathen,
und Tiefeinsicht in Fülle kundgethan! *r*)

---

p) Wenn im Sinne von *sogar* vor einem Finit. deutlich, würde עַד 8, 21. gelesen und so verstanden werden dürfen, dort dann und hier besondere Sprechweise des Bildad, gleichwie אהל statt הלל und בן־אדם, nur hier in unserem Buche, aber wie בַּר־אֱנָשׁ Dan. 7, 13. — בעיניו gehört auch noch zu יאהיל.

Bildads verlegenes Geflunker bedarf keiner Widerlegung, und fordert den Spott heraus, welchen H. ihm nicht spart. Er habe nichts zur Sache vorgebracht, nichts Kluges, nicht einmal Eigenes. Was B. aber von der Macht Gottes zu sagen wusste, weit überbietet es nunmehr H. seinerseits. Im Gegensatze zu C. 25. anhebend mit dem Tiefuntersten, der Hölle, steigt er zur Erde herauf, erklimmt er allmählig den höchsten Himmel; und indem so die ganze Schöpfung durchmessen wird, zeigt er, dass Gott nicht nur im eigenen Hause Herr ist, sondern über das Weltall gebietet. Und doch sei auch damit noch zu wenig gesagt.

Mit dem prächtigen Gemälde der göttlichen Allmacht gibt H. zu verstehn, dass dieselbe nicht billig gegen ihn geltend gemacht wurde; und beflissen schickt er diese freie Anerkennung der Grösse Gottes dem 27. Cap. voraus, um desto unverdächtiger sodann seine gerechte Sache zu vertheidigen.

Auf drei VV. Einleitung folgt der Haupttheil des Cap., welcher sich in drei Gruppen zu je 3 VV. besondert, und dann ein Schluss-Vers.

r) Die Ohnmacht ist solche des Geistes, aber, sofern B. nicht trösten oder erbauen, sondern lehren wollte, nicht Muthlosigkeit, vielmehr Schwäche des Denkens, wird also durch לא חכמה V. 3. erklärt. Die beiden Abstrakta müssten für die Träger des Begriffes gesetzt sein; allein es werden ja auf diese Art mit לא wie mit אין (2 Chron. 14, 10.) geradezu Adjektive gebildet (12, 24. 2 Sam. 23, 4.), לא־עז 2b. ist nicht Genitiv. H. deutet natürlich auf sich, an welchen die Rede Bildads gerichtet war.

4. Wen hast du berichtet mit Worten,
   und wessen Odem gieng von dir aus? *s*)
5. Die welken Schatten erzittern
   unter den Wassern und ihren Bewohnern.
6. Nackt liegt die Unterwelt vor ihm,
   und ohne Hülle der Vernichtungsort. *t*)
7. Er dehnt den Nord aus über Leere,
   hängt die Erde auf über nichts. *u*)

---

s) Auf die Fragen מה וגו folgen solche mit מי. Ironisch hat H. sich selbst als einen Thoren angedeutet, und dafür hält ihn B. Also fragt H.: weisst du, wen — d. h. dass du Einen belehrt hast, der dich weit übersieht? willst du mich berichten, der diess alles selbst weiss? — הגיד, mit dem Akkus. der Person wie 17, 5., nimmt noch einen der Sache zu sich: eine Constr. wie השיב אתו דבר (vgl. 1 Mos. 27, 37.); und der Satz besagt nicht etwa: wen hast du kundgegeben, durchschimmern lassen, so dass man ihn aus deinen Worten heraushörte? Es würde dergestalt a. ungefähr das Selbe wie das 2. VGl. sagen, welches letztere mit 3b. parallel läuft, des Sinnes: und wo hast du die Tiefeinsicht her? etwa von Gott (vgl. 32, 8. 15, 8.), und nicht vielmehr von Eliphaz und mir selbst (vgl. 15, 14—16. 9, 2. 14, 4. 1.)? *mit Worten*] Redensarten und sonst nichts (vgl. 15, 13.).

t) V. 5—13. Nachdem H. die Rede Bildads heruntergewerthet hat, ersetzt er sie, speciell 25, 2. 3., durch eine bessere. יחוללו] Die Schatten, welche von der Heilswirksamkeit Gottes ausgeschlossen sind (Ps. 88, 6.), seinem Auge jedoch sich nicht entziehn können V. 6., „werden in kreisende Bewegung gesetzt", nemlich aus ihrer Ruhe aufgestört (Jes. 14, 9.) wirbeln sie voll Schrecken durch einander (vgl. Dan. 5, 9.). — ROSENM. und UMBR. sehen in b. fürder Subjekte und ziehen daher מתחת zu a. herüber, weil andern Falles das Adverb nach מים stehen sollte (2 Mos. 20, 4.). Allein auf diese Art wird das erste Gl. überladen, das 2. unleidlich verkürzt; V. 6. ist annoch vom Schĕol, dessen Bewohner 5a. namhaft macht, die Rede; und die Wasser sind unten (1 Mos. 49, 25.). מתחת gilt hier als Präpos. (1 Mos. 1, 9.); und das Todtenreich befindet sich noch unter dem Meere (s. zu Dan. 7, 3.). Die im Allgemeinen wenig gekannten Bewohner des Wassers werden denen des Schĕol in a. gegenüber erwähnt; Letztere sind noch hinter jenen geborgen, und zittern gleichwohl, d e n n u. s. w. V. 6. — C. 31, 19.

u) Von dem Meere weg steigt der Sprecher an das Land. Da anderwärts Gott den Himmel נטה (9, 9.), so verstehn manche Ausleger, zuletzt DEL., unter צפון den *Nordhimmel*, die allein sichtbare Hemisphäre (vgl. 9, 9b.), oder den Norden von ihr wiederum. Allein der Himmel ist, wie DILLM. richtig einwendet, über der Erde, nicht über תהו ausgespannt. Auch ruht er V. 11. auf Säulen; und so weit zum Himmel selbst vor

8. Er bindet Wasser in seine Wolken ein,
und nicht birst das Gewölk unter ihnen.
9. Das Antlitz des Vollmondes deckt er zu,
ausbreitend über ihn sein Gewölk. *v*)

---

der Erde ist die Schilderung noch nicht fortgeschritten. — Der Nord, von Westen sich bis zum äussersten Osten erstreckend, ist Ort der höchsten Gebirge (zu 37, 22.); und so schiene der Nord, da die Erde Jes. 40, 22. ein Kreis, nicht auf ihrem tiefer liegenden Süden, sondern schwer על תהו zu lasten. Allein deutlich im 2. Gl. erscheint sie als Kugel; und nur desshalb wird der Nord hervorgehoben, weil er als höher, denn das Südland, auch weiter von festem Boden unter sich entfernt zu sein den Eindruck macht. — על vor בלימה wird ebenso wie vor dem synom. תהו gemeint sein; also schwerlich nach 1 Mos. 40, 19.: *er hängt d. E. auf an nichts.* Das Aufhängen geschieht zwar allemal über nichts (vgl. „auf nichts tanzen" der Engländer); allein der Satz enthält: er stellte sie hin auf nichts, und hieng sie also auf. S. übr. die Einl. und vgl. OVID, Fast. 6, 269 ff:

Terra pilae similis nullo fulcimine nixa
Aëre subjecto tam grave pendet onus.

v) Die Schilderung erhebt sich zum Wolkenhimmel und im Zusammenhange damit in die Region des Mondes. עָנָן verbindet die beiden VV. äusserlich; der 8. bespricht ein allmächtiges Wirken von ähnlicher Art wie jenes V. 7. Die „Segler der Lüfte" erscheinen hier fast wie Segeltuch, als Gefässe des Regenwassers (38, 37.). Sie schweben etwa lange am Himmel einher und ergiessen endlich גֶּשֶׁם נְדָבוֹת (Ps. 68, 10.), nicht sofort zerreissend auf einmal ihren ganzen Inhalt. — אחז, im Pihel nur hier, bedeutet *sperren* die Thore Neh. 7, 3., *zuhalten* die Augen Ps. 77, 5. (vgl. zu Spr. 18, 19.); mit أخذ wird ἀποκλείειν 1 Macc. 10, 75., κλείειν Mtth. 6, 6., κρατεῖν Luc. 24, 16. übersetzt; und طوتلمق *gefasst, gepackt werden* ist der Ausdruck im Türk. für die Sonnen- und Mondfinsternisse. — In כסה steht allerdings, was die Masora anmerkt, ה statt א (vgl. 8, 21.) wie 1 Kö. 10, 19.; auszusprechen aber hat man gleichwie Ps. 81, 4. כֶּסֶה d. i. כֶּסֶא *Vollmond,* eig. *Gesicht* von כסה (Ps. 143, 9.), סָכָא *sehen* (s. zu Spr. 7, 20. m. Comm.). Wenn DILLM. einwendet, an כסה *Vollmond* habe unter den Alten hier Niemand gedacht, so mag constatirt werden, dass auch unter den Neuern nur noch J. P. BERG an כֶּסֶה gedacht hat. Finsternisse finden einzig bei Vollmond statt; und also sagt das 2. Gl. keineswegs etwas Unwesentliches aus, sondern erläutert die Meinung des ersten: s e i n e Wolke ist der Erdschatten; s. weiter die allgm. Einleitung. Auch hat der Mond, der Vollmond wirklich ein Gesicht (פנים), ja ein Vollmondsgesicht. Ein Antlitz dgg. (falsch DEL.: *Anblick*) des Stuhles oder Thrones leuchtet nicht ein; und כִּסֵּה ohne Suffix lässt uns im Ungewissen, was für ein Stuhl das sein möge.

10. Eine Schranke zeichnete er vor die Wasser hin,
zur Vollkommenheit dem Lichte nebst der Finsterniss. *w*)
11. Die Säulen des Himmels schwanken
und entsetzen sich vor seinem Dräun.
12. In seiner Kraft regt er das Meer auf,
und in seiner Umsicht zerschmettert er Rahab. *x*)

Es sei der Thron Gottes; dass er aber das Antlitz desselben verschliesse oder „überziehe“, was soll das heissen? Wird an Tagen, da keine Sitzung ist, ein Teppich darübergehängt? Endlich hat der Thron Gottes seine Stelle erst nach V. 10. פַּרְשֵׁז] Die Bedeutung ergibt sich aus dem Zusammenhange, und mit Recht ist der Infin. (absol.) punktirt. Von פרשׁשׁ aus فرش (vgl. שַׁפְרִיר Jer. 43, 10.) verdünnte sich zurückkehrendes שׁ statt in ס, wie diess bei شمس und Am. 5, 11. der Fall ist, vielmehr in ז (vgl. גרז Ps. 31, 23. mit גרשׁ Jon. 2, 5., עלז neben עלס, זכר *condere* mit סכר u. s. w.).

w) Die Rede ersteigt hier das Himmelsgewölbe (*Targ.:* רקיע), an welches, natürlich diesseits, der Mond gesetzt ist (1 Mos. 1, 17.). חק חג] חג wird um seiner Stelle willen als erster Mod. zu fassen sein. Eig.: *er zeichnete rund* oder *beschrieb als Kreis eine Schranke*, wie umgekehrt חקק חוג *einen Kreis abgrenzen* Spr. 8, 27. gesagt ist, *Angesichts der Wasser* (vgl. 1 Mos. 1, 20. Spr. 8, 27.). Und zwar sollte man nach 1 Mos. 1, 6. glauben: unterhalb ihrer, während doch schon V. 8. die Wolken erreicht sind. Allein diese denkt der Vfr. offenbar nicht jenseits vom Firmament; und die Wasser unterhalb desselben (1 Mos. 1, 7.) deutete er nicht auf das irdische, sondern auf das Wolkenmeer (V. 12.), welches mit Unterschiebung der אֲרֻבּוֹת vom Himmelsocean her (9, 8.) ausgestattet wird (vgl. 1 Mos. 7, 11.), und von 1 Mos. 1, 6 ff. geht er in b. zu 1 Mos. 1, 4. hinauf. Falsch nämlich erklärt z. B. DEL.: *bis zur Grenzscheide* (DILLM.: *zum Aufhören*) *des Lichtes neben* (*bei der*) *Finsterniss.* Die Erde sei vom Ocean überströmt (?), jenseit dessen die Region der Finsterniss anhebe (?); und nach DILLM., welcher *über des Wassers Fläche hin* übersetzt, wäre die Himmelshalbkugel auf die Wasser gestellt, so dass ein Theil dieser nach innerhalb falle. Allein von den irdischen Wassern ist kraft des Fortschrittes der Schilderung nicht die Rede. עד־תכלית ferner ist gemäss dem Begriffe von עד soviel wie לכל־תכלית 28, 3.; und Gen. könnte אור nur zu חק sein, ist aber vielmehr Akkus. zu חק חג, einer Formel, welche wie שׂים בָּתָּה, עשה כלה nur Einen Begriff ausdrückt: *circumscripsit*, er grenzzeichnete. In a. ist חק einfacher Akkus. des Obj.; bis in b. aber nimmt חק חג einen neuen Akkus., אור, zu sich, nicht so dass אור ein חק sei (vgl. Jer. 31, 35. 36.), von חג allein abhängig.

x) Der „Himmel“ ist nun eben jenes Gewölbe, und seine Säulen sind, wie die Balken des göttlichen Palastes in die obern (Ps. 104, 3.),

13. Durch seinen Hauch ist der Himmel Heitre;
seine Hand durchbohrt den flüchtigen Drachen. *y*)
14. Sieh', diess sind die Säume seines Waltens;
und wie leise das Wort, so wir hören von ihm!
den Donner seiner Machtthaten — wer vermerket
den? *z*)

---

so in die untern Wasser eingesenkt. In Gottes Nähe befindlich, sind sie auch seinem Zorne nächster Gegenstand; seinem Dräuen aber (Nah. 1, 4.) verleiht seine Kraft Nachdruck. Das Meer, in welchem die Säulen stehn, wird gleichzeitig in Aufruhr gebracht (Jes. 51, 15.); des Drachen jedoch im Meere (Jes. 27, 1.), nemlich hier im himmlischen, des ἄρχων τῆς ἐξȣσίας τȣ͂ ἀέρος (Eph. 2, 2.), habhaft zu werden, bedarf es weiter der göttlichen תבונה (vgl. Jer. 10, 12.). In בתובנתו steht ו an falscher Stelle (s. zu Jer. 17, 23.). — S. zu C. 9, 13.

y) Nachdem Gott dergestalt den Urheber der finstern Wolken, den κοσμοκράτωρ τȣ͂ σκότȣς (Eph. 6, 12.) überwunden hat, reinigt sein Hauch den Himmel, und stellt er dessen lichte Bläue wieder her. שִׁפְרָה ist 2 Mos. 1, 15. Name einer Dienerin der *Lucina*. חוללה] LXX und *Syr.: er hat getödtet*, zufolge von Jes. 51, 9. und sofern die flüchtige Schlange auf Rahabs (V. 12.) Seite steht, unzweifelhaft richtig. — Die flüchtige Schlange, Jes. 27, 1. Gegensatz der geringelten, ist der *draco borealis*, zählend zu jenem „Heer der Höhe" Jes. 24, 21., und Hülle eines πνευματικὸν τȣ͂ πονηρȣ͂. Dass dieser Drache aber die Finsternisse der Sonne (DEL.), der Sonne und des Mondes (DILLM.) hervorbringen solle, also mit Râhu identisch sei, lässt sich nicht wahrscheinlich machen. Die Verfinsterung des Mondes ist schon V. 9. dagewesen; und er und die Sonne dürfen nicht so weit auseinandergehalten sein. — Für בריח bieten hier LXX ἀποστάτην, indem sie מריד (3, 5.) zu sehn meinten.

z) Rückblick auf die Thatsachen V. 5—13. Sie sind die „Enden der Wege Gottes", die Grenzlinien, bis zu welchen hin sich seine Kraft äussert, also seine schwächsten und geringsten Thaten. LXX sprechen דְּרָכוֹ aus; allein es handelt sich nicht um sein Thun in einer besondern Beziehung oder Richtung (Ez. 33, 17. Ps. 67, 3. 1 Mos. 18, 11 ff.), und die Mehrzahl auch im Gen. vermuthen lässt uns schon der Stat. constr. (vgl. Jes. 42, 22. mit V. 7.). — שמץ ist nicht Subj. zum Präd. מה (2 Kö. 9, 23.), sondern Appos. (vgl. Mal. 1, 13.); und wäre דבר Gen., so müsste נשמע בו als direktes Finitum den Akkus. regieren, in welchem Falle nur מה vorausgehn, שמץ־דבר hinter בו folgen würde (vgl. Jer. 2, 5. 2 Sam. 24, 13.). דבר ist Subj., und נשמע־בו Relativsatz; in בו aber hat das Suffix, wie die Verss. richtig erkennen, die selbe Beziehung wie vor- und nachher. Gienge בו auf דבר zurück, so würde בְּ partitiv sein (vgl. 21, 25.); aber wie könnte er vom Worte urtheilen, wenn er es nicht ganz hört? Auch steht דבר so im Allgemeinen nicht שמץ zu nennen; wir

Cap. XXVII, 1. — XXVIII, 28.

Hiob fortfahrend.

C. 27, 1. Hiob trug fürder seinen Bedacht vor und sprach: *a*)

---

fragen: „Wort“, — ja worüber denn? Nunmehr, nachdem die Constr. festgestellt worden, vergleichen wir VIRG. Aen. 7, 646.: *Ad nos vix tenuis famae perlabitur aura.* Aus seinen Werken erkennen wir Gott, von jenen jedoch nur die geringsten; und so ist auch unsere Kunde von ihm eine sehr schwache. — Gegensatz zu שמץ ist רעם. Wie die Punkt. so sieht auch *Targ.* in גבורתו den Plural (Ps. 71, 16. 20, 7.), während die übrigen Verss. den Sing., der 5 Mos. 3, 24. zu lesen sein dürfte. Es würde dann aber nicht *der Donner seiner Macht* (UMBR. u. s. w.), sondern *sein Donner der Macht* (vgl. 37, 6. Ps. 110, 2. 3. 2, 6.), sein mächtiger Donner zu verstehen sein; und dieser ist dem Zusammenhange ganz fremd, angezeigt dgg. von דרכי in a. die Steigerung. Dass „der Donner seiner Kraft“ oder „Kräfte“ die volle Entfaltung seiner Kräfte besage (DILLM.), steht nicht einzusehn. Wir finden uns vielmehr erinnert an:

und ihre vorgeschriebene Reise
vollendet sie mit Donnergang,

im Anfange des Faust; *nec enim silentio tanti motus incitari possunt,* sondern es entsteht *tantus sonitus, ut eum aures hominum capere non possint* (CICERO de Re Publ. VI, 18, § 18. 19., MACROB. in Somn. Scip. II, 1.). Ob von der Sphärenmusik dem Pythagoras schon in Aegypten etwas zu Ohren kam, bleibe dahingestellt; Hiob sagt: ein würdiges, angemessenes Wort, wie seine Thaten selbst reden, hielte kein Ohr aus.

Aehnlich der Orakelkette Jesaj. C. 28 ff läuft Rede Hiobs hier durch 5 Capp. fort, ist aber nicht bloss in der Mitte eingekerbt C. 29, 1., sondern hebt auch in ihrer ersten Hälfte 27, 1. neu an, so dass nur zwei Capp. wie nachher drei sich enger zusammenfinden; als Antwort auf eine Gegenrede trennt Cap. 26. sich ab und gehört zum Vorhergehenden.

Da Zophar nicht mehr zum Worte kommt, und auch die zwei Andern fortan schweigen, ist die contradiktorische Verhandlung zu einem Ende gediehn. Nachdem alle Angriffe abgeschlagen sind, erklärt Hiob siegesgewiss, er werde, er könne nimmermehr sich ergeben; und das Schlachtfeld abräumend wirft er den Gegnern ihre abgeprallten Geschosse vor die Füsse hin, unter Verdeutung, dass ihr Nachdenken sich an ein unlösbares Räthsel gewagt habe. Nemlich die Grösse und Allmacht Gottes hat H. in C. 26. ausser Frage gesetzt; aber auf seine persönliche kommend fährt er nun fort 27, 2—10.: Ich werde nimmer gegen mein besseres Bewusstsein mich selbst verurtheilen; und eure Behauptung,

2. So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzieht,
und der Allmächtige, der meine Seele betrübt, —
3. denn noch ist all mein Odem in mir,
und Gottes Hauch in meiner Nase —:
4. meine Lippen sollen nicht Unwahrheit reden,
und meine Zunge nicht sprechen Trug! *b*)

---

dass die Frevler Gott strafe, nenne ich eitel (V. 11—23.). Dem Menschen, welcher tief verborgene, kostbare Schätze entdeckt, bleibt der kostbarste, die göttliche Weisheit, der weltordnende Gedanke Gottes ein undurchdringliches Geheimniss (C. 28, 1—28.).

Die Rede zerfällt so in drei Abschnitte. Nach Bevorwortung, wie dass er ihnen nicht Recht geben könne (V. 2 - 6. 7—10.), hebt H. an, vielmehr seinerseits die Freunde zu verständigen. Diese Belehrung hat wiederum zwei Theile. Zuvörderst verwirft er ihre Meinung, unter welcher er selbst leiden gemusst; C. 28. sodann entwickelt er seine 27, 11. angekündigte positive Lehre von der Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses. Was er da eigentlich sagen will, beginnt erst mit V. 12.; die 11 ersten VV. bilden nur eine Vorhalle, durch welche zu der Aufstellung selber gelangt wird. In dieser nimmt V. 20. den 12. wieder auf, so dass sie in zwei Hälften zu 7 und 9 VV. sich sondert, jene weiter in zwei Gruppen von 3 und 4, die letzte von 3 und 6 VV. Es kommen nemlich 17b. und 19b. in Wegfall, so dass die Summe sich nach den ungeraden Zahlen 11. 7. 9. eintheilt.

a) Auch C. 29, 1. Eig.: *er fuhr fort, herzusagen seine Spruchrede*, nicht anzuheben, sondern mit erhobener, d. i. lauter Stimme zu sprechen. Wie הדבר 1 Sam. 3, 17. Jos. 21, 43. viele einzelne דברים Jos. 23, 14. umfasst, so kann auch משל seinen Begriff des Denkspruches erweitern und bezeichnet eine Rede dann überhaupt als eine gedankenreiche, sententiöse (4 Mos. 23, 7.).

b) Nach einer Formel des Betheuerns nimmt H. (V. 3.) den Grund des Belanges seiner Betheuerung (V. 4.) vorweg, um diese V. 5. unmittelbar fortzusetzen. — Dass Gott ihm sein Recht vorenthält, wodurch eben er ihn betrübt hat (Rut 1, 20.), ist im Zusammenhange mit 5b. gesagt, und gegenüber dem Vorurtheile der Drei, als ob Gott ihm nicht Unrecht thäte. — Die Vorwegnahme gestaltet sich zur Parenthese: — „denn ich lebe noch, bin noch nicht so weit herunter, dass ich aus Ermattung zum Kreuz kröche." Da נפשי vorausgegangen, so steht statt dessen jetzt נשמתי; man vergleiche 2 Sam. 1, 9. Jes. 2, 20., für die Trennung des Stat. constr. כל vom Gen. die erstere Stelle und Hos. 14, 3. — Dass in V. 4. ein Vorsatz ausgesprochen wird, liegt am Tage (vgl. z. B. 2 Sam. 20, 20.), und LXX, *Vulg. Syr.* schreiben richtig das Futur. DEL. dgg.: *nicht reden meine Lippen Falsches* ff. H. schwöre, dass sein Selbstzeugniss wahr sei, und begründe die Betheuerung V. 3. damit, er sei noch bei vollem Bewusstsein und könne nicht sich selbst verläugnen.

5. Fern sei es von mir, euch Recht zu geben, bis ich verhauche;
meiner Unschuld mach' ich mich nicht ledig.
6. Meine Rechtschaffenheit halt ich fest und lasse sie nicht los;
mein Bewusstsein schilt nicht einen meiner Tage. *c*)
7. Es erscheine mein Feind als schuldig,
und mein Widersacher als Bösewicht. *d*)

Aber die „geisthafte und also selbstbewusste Menschenseele" logirt nicht in der Nase; und warum soll der 2. Mod. nicht wie V. 5. auch hier auf die Zukunft gehn, sondern Vergangenheit bezeichnen, welche in Gegenwart ausläuft?

c) Die sachliche Beziehung der Aussage in V. 4., gleichsam das Subj. des Präd., wird V. 5a. beigebracht, dieselbe in b. verallgemeinert, und sie ebenfalls begründet V. 6b. חלילה] Gew. erklärt man: *in profanum sit*, ohne Nachweis in einem semit. Dialekte. Aber 2 Sam. 23, 17. scheint יהוה Subj. zu sein (vgl. 2 Sam. 20, 20. mit JOSEPH. Archl. VII, 11, 8.); der *Syr:* schreibt ܚܣ ܠܟ, und LXX übersetzen das Wort oft durch ἵλεως: חָלִלָה לְּךָ 1 Mos. 18, 25. lautet Mtth. 16, 22. ἵλεώς σοι. Somit wird חלילה wohl خليل (*amicus*) sein mit dem ־ָה der Willensrichtung, welches den Optativ bezeichnet; und also eig.: *es sei mir* (*Gott*) *gnädig, wenn ich* u. s. w. Nachgehends irrte im gemeinen Leben der Sprachgebrauch ab (s. z. B. 1 Sam. 26, 11. Jos. 22, 29. ff). — עד־אגוע ziehen LXX zu dem Satze אם אצדיק אתכם, der dem *Syr.* nur desshalb ausfiel, weil ihm die Uebersetzung עד־אגוע vorordnete. Der Accente halber kann das Wort zum Vorhergehenden (UMBR.) oder zum Folgenden (EW. DEL. u. s. w.) gehören (vgl. 34, 20. Ps. 9, 15. 22, 26. mit Ps. 29, 9.); in letzterem Falle jedoch schlösse sich solche Steigerung der Aussage besser an 6a. an. Auch sind die beiden Hauptsätze logisch sich nicht beigeordnet, sondern dadurch, dass er ihnen Recht gäbe, würde er seine Unschuld fahren lassen; darauf aber, diese gründlich zu sichern, kommt es an: was nur so geschieht, wenn er bis zum letzten Augenblick ihnen nicht Recht gibt. Nachdem er ihnen bisher widersprochen hat, ist jetzt, da des Streitens ein Ende werden soll, die Erklärung am Platze, er werde auch in alle Ewigkeit ihnen kein Zugeständniss machen. — C. 2, 9. — Billig müsste er des Pochens auf seine Rechtschaffenheit sich enthalten, wenn er irgend etwas sich vorzuwerfen hätte; aber also fährt er 6b. fort: ich hab' es nicht Ursache, denn *mein Bewusstsein* u. s. w. — לבב ist hier ganz eig. das Gewissen (1 Sam. 25, 31. Ps. 51, 12., zu Spr. 4, 23.). מימי] Wie Neh. 13, 28. Dan. 11, 5. 2 Kö. 10, 24. (יְמַלֵּט) sondert מן hier ein Einzelnes vom Ganzen aus.

d) Dadurch, dass er seine Gegner יצדיק, würde er sich הִרְשִׁיעַ. Also fährt er fort: *es sei* im Gegentheil *mein Feind wie schuldig*

8. Denn was ist des Ruchlosen Hoffnung, wenn abschneidet,
wenn herauszieht Gott seine Seele?
9. Wird sein Schreien Gott hören,
wenn an ihn Klemme kommt?
10. Oder kann er am Allmächtigen seine Wonne haben,
Gott lobpreisen zu jeder Zeit? *e*)
11. Belehren will ich euch über Gottes Hand,
wie es steht beim Allmächtigen, will ich nicht verhehlen.
12. Sieh', ihr alle habt es erschaut,
warum doch wollt ihr euch in Täuschung wiegen? *f*)

(Ps. 109, 6. 7.), durch sein Geständniss; כְּ wendet die Sache subjektiv. Vgl. 1 Sam. 25, 26. und z. B. *Hostibus eveniant convivia talia nostris*, in rhetorischer Hinsicht Röm. 3, 4.

e) Mein Widersacher, nicht ich; *denn* u. s. w. Es wird also nicht Vers 7. begründet, sondern 5b. 6a.: „ich lasse mich nicht zum חנף stempeln; denn wo bleibt einem solchen Hoffnung in Todesnoth, und wo die Freude an Gott?“ Mit dem Tode des Frevlers, dadurch selbst dass Gott seine Seele abschneidet, geht seine Hoffnung verloren (Spr. 11, 7.); aber das liegt hier nicht im Wurfe. Der 2. Modus bezeichnet die unvollendete Handlung, sie in ihrem Verlaufe. Also vielmehr: wenn Gott damit beschäftigt ist, sie abzuschneiden, indem er ihm eine tödtliche Krankheit sandte, darf er nicht hoffen, dass Gott ihn begnadigen (33, 24.) und von ihm ablassen werde, *quid enim sperare nocentibus aegris concessum* (JUVEN. 13, 234.)? gleichwie er auch sein Lebenlang nur mit Unlust und Bangen an Gott denken kann. Der gewöhnliche Mensch dgg., der Fromme vollends kann z. B. bei schwerer Erkrankung vertraun, sein Gebet werde erhört werden (vgl. 2 Kö. 20, 1—6.). יבצע] S. zu 6, 9. ישל] aus dem Körper wie das Schwert aus der Scheide (Dan. 7, 15.); aber שׁלה für שׁלל (s. zu 28, 16.) ist nicht bewahrheitet, und die Aussprache יֻשַּׁל wäre mindestens gleichberechtigt. Zum Aufbau des Satzes vgl. übr. Hos. 6, 3. Jer. 14, 21. Jes. 63, 18. *sein Schreien*] im Schmerze der צרה, jenes Abschneidens und Herausziehns. יקרא] Kraft des parallelen יתענג ist קרא hier wohl nicht *herbeirufen* (Ps. 18, 4.), sondern *κηρύσσειν*, *praedicare* (5 Mos. 32, 3. Spr. 20, 6.). Der Fromme, welcher sein Glück von Gott ableitet, führt den Preis desselben stets im Munde (Ps. 42, 9. 63, 4. 5.).

f) Einführung der Abschnitte V. 13—23. und 28, 1—28. „Ich will euch lehren, was ihr eigentlich wissen könntet, da (12a.) die Erfahrung euch die Beweise geliefert hat, welche vor Irrthum euch bewahren sollten.“ — הורה mit בְּ der Sache wie Ps. 25, 8. 12. *über die Hand*] Ueber das Handeln, die Art der Wirksamkeit. — עם ist hier nicht wie 12, 13.,

13. „Das ist das Loos des freveln Menschen bei Gott und das Erbtheil der Wüthriche, so vom Allmächtigen sie empfangen: *g*)
14. Wenn seine Söhne aufwachsen, — für das Schwert! und seine Sprösslinge werden nicht satt Brodes. *h*)
15. Seine Entronnenen werden durch den Tod begraben, und seine Wittwen dürfen nicht weinen, *i*)

---

sondern eher wie 10, 13. gemeint; nicht Gottes Eigenschaften will er ihnen ansagen, sondern sein Gesonnensein, kraft dessen er nach eigenem höchst weisem Rathschlusse die Welt regiert (28, 23 ff.), die Einsicht aber in denselben den Menschen vorenthält (V. 28. vgl. 5 Mos. 29, 28. Spr. 25, 2.). — Für 12 b. vgl. Ps. 62, 11. und zu Jer. 2, 5.

g) Wir denken hinter V. 12. לאמר hinzu (vgl. 42, 4. Jes. 3, 6. 14, 8.), so dass nunmehr solches הבל folge. Nicht selten tritt unangemeldet fremde Rede ein (Jes. 16, 3. 6. Mich. 2, 5. Jer. 10, 19. 20.); auch von Hiob werden so Worte Anderer angeführt (12, 12. 21, 16. 19. 22. 24, 13. 17—24. 42, 3.); und selbst ungern vermissen wir לאמר 1 Mos. 4, 25. 32, 31. 26, 7. Hier beginnt H., um alle Zweifel im voraus abzuschneiden, mit theilweise wörtlicher Citierung von 20, 29. עם־אל] ע könnte von רשע her sich angeleimt haben; jedoch gegen der LXX παρὰ (κυρίȣ) wie in b. drückt *Vulg.* deutlicher, als die Aramäer עם aus. Man vgl. 5 Mos. 32, 34., und es scheint עם־שדי (V. 11.) nachzuklingen. — C. 15, 20.

h) Vers 13. deutet auf das von hier an Folgende. Zuerst kommt VV. 14. 15. des Frevlers Familie daran, V. 14. die nächsten Angehörigen: seine עֵדָה wird גַּלְמוּד (15, 34.). Vor למו־חרב ist stillschweigend ירבו wiederholt. Die Kürzung des Ausdruckes besagt, mit der Bedingung selber sei diese Folge gegeben (vgl. Ps. 92, 8. Jes. 66, 3. Jer. 17, 2.). — Gew.: *Mehren sich seine Kinder;* aber werden sie verschont bleiben, wenn ihrer wenige sind? Der Sinn des Zeitwortes רבה bemisst sich nach dem ganzen Zusammenhang z. B. 2 Mos. 1, 7., nach dem Subj. (vgl. 39, 4. etwa mit 1 Sam. 7, 2.); die erwachsenen Söhne ziehn in den Krieg (1 Sam. 17, 13.) und kommen darin um (Jer. 18, 21.). Richtig MERX. — *Seine Sprösslinge* umfasst auch die Enkel, welche nun der Ernährer beraubt sind.

i) Seine Entronnenen (20, 26. 18, 19.) hat man kraft 14 a. zunächst als שְׂרִידֵי חרב (Jer. 31, 2. vgl. Mich. 2, 8.) zu denken. Auf fremder Erde, woselbst sie im Elend verkommen (3 Mos. 26, 38.), ist Niemand, der sie begräbt: diess ist die Meinung des Wortes במות יק׳. Nicht: *im Tode* statt in der Erde; auch steht בְּ hier nicht in dem Sinne wie 1 Mos. 9, 6 a. Hos. 12, 14., sondern: so dass sie durch den Tod gleichsam hindurchgehn. Τί δή; τὸ θνήσκειν ȣ̓ τάφος νομίζεται; (EURIP. Iph. i. A. v. 1444). *Coelo tegitur, quod non habet urnam* (LUCAN. Phars. 7, 819.); vgl. noch weiter Jer. 22, 19. mit JOSEPH. Jüd. Kr. V, 13, 7. —

16. Wenn er Geld aufhäuft wie Staub,
und wie Leimen anschafft Gewand:
17. er schafft es an, der Gerechte zieht es an,
und das Geld der Schuldlose theilet. *k*)
18. Gebaut hat er nach Art der Spinne sein Haus,
wie eine Hütte, so ein Wächter sich macht. *l*)
19. Reich legt er sich nieder, und noch wird nicht ausgeräumt;
seine Augen schlägt er auf, und 's ist nichts mehr da. *m*)

Das 2. VGl. kehrt Ps. 78, 64. von hier zurück; es spricht nicht mögliche Thatsache, sondern objektives Verbot aus (vgl. 2 Mos. 20, 3 ff. 13 ff.). Zu begraben und zu betrauern Vervehmte untersagt der Gewalthaber SOPHOKL. Antig. V. 204. FRONTIN. Strat. IV, 1, 38. JOSEPH. Jüd. Kr. IV, 5, 3.; Trauer wird den Hinterbliebenen zum Verbrechen gemacht, wenn ein Mensch Richter (DIO CASS. 47, 13. SUETON. Tib. C. 61. TACIT. 6, 10. 19. 12, 47. Octavia V. 513.), und so auch, wenn Gott gerichtet hat (3 Mos. 10, 6. ATHEN. Deipn. 12, 23.), denn *flere queri gemere desciscere est* (SEN. N. Qu. III, praef. § 12.).

k) Auf seine Angehörigen folgt, was ihm gehört, sein Hab und Gut V. 16—19. — V. 16. könnte a. aus Sach. 9, 3. geflossen sein; nur steht כסף hier wie 2 Mos. 21, 21. 2 Kö. 23, 35. nicht im Unterschiede von זָהָב. Die Vergleichung besagt, was unser (er hat Geld) *wie Heu;* und חמר ist in derselben eig. mit (חוצות) טִיט synonym (Jes. 10, 6.). Kleider, Gewandstücke, werden hinter Silber und Gold schlechtweg oder auch solchen Geräthen oft mitaufgeführt (Sach. 14, 14. 2 Kö. 7, 8. — 1 Mos. 24, 53. 2 Mos. 3, 22. vgl. SUETON. Aug. C. 75.). — Zu V. 17. vgl. Spr. 13, 22b.

l) Das Haus, welches jene Schätze birgt. — Weder der Mann selbst noch sein Haus kann mit der Motte verglichen werden; und es ist rein umsonst, wenn DEL. von einem Gespinnst, einem kleinen Gehäuse redet, welches die Motte zusammenklebe. Neben ὥσπερ σῆτες fügen unsere LXX noch καὶ ὥσπερ ἀράχνη, das Verständniss des *Syr.* bei, gleichwie sie Ps. 39, 12. כעש mit ὡς ἀράχνην wiedergeben; und hiernach schreibt MERX כְּעַכָּבִישׁ. Es sahen davon LXX wohl die Abkürzung, für unsere Stelle mit Recht (vgl. 8, 14.). So steht 2 Sam. 14, 13. כאשׁם anstatt בְּאַבְשָׁלוֹם, stand Gal. 1, 8. ἢ *AXC* d. i. ἀρχιερεύς, wo jetzt ἡμεῖς gelesen wird; Zahlwörter sind häufig so nur angedeutet; und vielleicht entstand auch 1 Kö. 9, 25. את nicht erst durch Erbleichen der Schriftzüge aus אַזְכָּרוֹת. Uebr. verstehe man „gemäss der Spinne" nicht als *wie das Haus d. Sp.* (vgl. ZAMACHSCH. lex. geogr. p. 160.: *Häuser, als wenn die Spinne sie gebaut hätte*). — Zu b. s. Jes. 1, 8. 24, 20.

m) Das schwache Haus widersteht dem Einbrecher nicht hinreichend. — Nicht: *der Reiche legt sich* ff, denn über den רשׁע V. 13. geht die

20. Wie Fluthen holen Schrecknisse ihn ein,
des Nachts entführet ihn der Sturm.
21. Der Ostwind hebt ihn auf, er fährt dahin,
und er stürmt ihn weg von seinem Ort.
22. Er schleudert auf ihn schonungslos,
vor seiner Hand flieht er eilig. *n*)
23. Man klatscht über ihn in die Hände,
und zischt ob ihm von seinem Orte her.“ *o*)

Rede. — Mit LXX, *Syr.* und einigen Handschrr. lesen viele Ausleger יֶאֱסֹף (vgl. 2 Mos. 5, 7.); aber 20, 9. 40, 5. 32. findet sich die regelrechte Schreibung. Der Sinn würde sein: *und er thut es nicht wieder;* aber dann kann איננו nur so wie 24, 24. verstanden werden: er legt sich Abends gesund zu Bette, und steht am Morgen todt wieder auf! Er ist überhaupt nicht Subj., so dass nach Jes. 60, 20. 49, 5. erklärt werden dürfte, sondern schon, dass als Appos. zum Subj. gerade עשיר gewählt ist, gibt den nöthigen Fingerzeig. Ueber Nacht kommen Diebe (Jer. 49, 9.), raffen רָב־עָשְׁרוֹ zusammen (vgl. אסף Jes. 33, 4.), packen ein; und beim Erwachen (nicht erst Morgens früh), macht er mit Schrecken die Entdeckung, dass er bestohlen ist. Richtig versteht den V. UMBREIT.

n) Nunmehr folgt erst, dass er auch selber verloren geht, V. 21. davon Art und Weise, V. 22. mit Wechsel des Bildes. — Wegen כמים s. zu Ps. 35, 15., für b. vgl. 21, 18. Wir dürfen denken, es sei die selbe Nacht wie V. 19., und der Sturm setzt das Werk der גַּנָּבִים fort. — Zu V. 21. vgl. 30, 21. Der Sturm (20 b.) erscheint hier specieller als Ostwind, dieser nemlich als der hinwegraffe (ספה) wie Jes. 27, 8. Jer. 18, 17. — C. 19, 10. — C. 20, 9. וישלך עליו] Das Hiphil השליך könnte scheinen hier wie 2 Kö. 10, 25. gebraucht zu sein, so dass es zu سلك sich wie השקה zu سقى verhielte. Allein mit ולא יחמל wird Art und Weise des הַשְׁלֵךְ bezeichnet; und so kann nicht wohl das vorbereitende, blosse *sich auf ihn werfen, auf ihn stürzen* gemeint sein. Pfeile schleudert (השליך) man nicht, wohl aber Steine (Pred. 3, 5.) und was Einem unter die Hand kommt (s. מידו in b. und vgl. 4 Mos. 35, 20.). Als Subj. in a. denkt man am richtigsten Gott, dessen Thun auch 16, 13. als ein schonungsloses bezeichnet wird; und es scheint somit in b. der Sprecher nicht gerade C. 20, 24. im Auge gehabt zu haben.

o) Nun er fort ist, freuen sich die Leute und geben ihrer Freude Ausdruck (vgl. 22, 19. Sir. 40, 14.: *ἐν τῷ ἀποικίσαι αὐτὸν χέρσος εὐφρανθήσεται*). — Nach 3, 19. Klagl. 2, 15. — Ueber das Suffix ־מו s. zu 22, 2. ממקומו] Nicht als wären sie erst an seine Stelle getreten (8, 19.), sondern die אַנְשֵׁי־מְקוֹמוֹ; sie fegen ihm nach, indem sie durch Pfeifen zu erkennen geben, wie wenig ihnen sein Schicksal zu Herzen geht (Jer. 19, 8. 1 Kö. 9, 8 ff.). Nach UMBR. zuletzt DEL.: *man zischt ihn*

C. 28, 1. Ja, das Silber hat seine Herkunft,
und eine Stätte das Gold, so sie läutern.
2. Eisen wird dem Erdreich entnommen,
und den Stein giesst man als Kupfer hin. *p*)

---

weg von seiner Stätte. Ein zweifelhaftes Mittel, ihn wegzubringen; und er ist ja nicht mehr ortsanwesend. — ישרק soll wohl an ישפק anklingen.

Dass in den Worten V. 13—23. die Ansicht der drei Freunde wiedergegeben ist, erkannten EICHHORN und BÖCKEL, wogegen seit EWALD die Neuern den H. seine eigene Meinung damit ausdrücken lassen. Freilich würde dergestalt H. behaupten, was er bisher läugnete, und seine Freunde eine Theorie lehren, welche sie stets gegen ihn verfochten haben: den Satz V. 20. hat er 21, 18. 17. in Abrede gestellt, derjenige in V. 18. ist Lehre des Bildad 8, 14. Gleichwie C. 24, 17—24. Bombast der Worte ihre Hohlheit markiren soll, so beabsichtigt auch hier H. das Selbe mit dem peremtorischen Tone V. 14., kostbarer Redensart V. 15., der Volltönigkeit V. 23., und wenn er V. 17. wie am Schnürchen es hergehn lässt, was in Wirklichkeit nicht zu geschehn pflegt. Wäre alles das wahr und Hiobs Meinung, mit der er auf die Seite seiner Gegner übertritt: so würde ja erkennbar von Gott Gerechtigkeit geübt, und seiner Weltordnung, die C. 28. ein Mysterium sein soll, wären die Leute auf die Spur gekommen. Man sagt, H. habe früher nur geläugnet, dass die Bosheit immer von der Strafe getroffen werde; aber nicht einmal, dass ausnahmsweise einmal gestraft werde, hat er je zugegeben, und hier entränne der Strafe Keiner. In seinem Munde heisst es weiter, habe die Lehre eine andere Abzweckung, nemlich die Freunde einsehn zu lassen, dass ihn unmöglich ein solches Zorngericht Gottes treffen könnte. Aber sein Schicksal hat er weg; und zu zeigen, dass dasselbe kein Zorngericht war (s. dgg. 13, 24. 16, 9.), trifft er keinerlei Anstalt. Er würde also „absichtlich wetteifernd mit den Freunden" (EW.) „fast mit noch stärkern Farben" (HRZL) schildern, wie dass der Frevler unglücklich werde; zu zeigen aber, worauf es eben ankam, dass nicht jeder Unglückliche auch ein Frevler sei, rührt er keinen Finger. Auf alle derartige Flausen der Ein- und Unterleger darf die Frage V. 12b. wiederholt werden.

---

p) Die Stellung des Satzes 28, 1. ist ganz diejenige von 14, 7., indem ein Vorhergehendes über das nächst Folgende hinaus begründet wird, dort mit V. 10. ff, hier durch V. 12. ff, und zwar diess hier, wie HRZL richtig sah, der Vorwurf 27, 12b.: vermeinend, Weisheit gefunden zu haben (32, 13.), seien die Freunde befangen in Täuschung, denn zu finden sei sie überhaupt nicht (V. 12.). Sofern aber der mit כי eingeleiteten Aussage sich nicht wie 14, 7—9. bloss eine Periode vorlegt, sondern die Partikel von ihrem eigenen Satze und dem zu begründenden um je 11 VV., gleich weit absteht, würde ein *denn* nicht recht ein-

3. Eine Grenze gesetzt hat man der Finsterniss,
und zu aller Vollkommenheit erforscht man
den Stein des Dunkels und der Todesnacht. *q*)
4. Es bricht ein Schacht durch von dem Fremdling her;
die da vergessen sind vom Fusse, sie hängen,
nicht menschenähnlich sie schweben. *r*)

---

leuchten. — Mit DEL. übereinstimmend meint DILLM., es werde das C. 27, 13—23. geschilderte Schicksal der Frevler damit begründet, dass der Mensch auf die Gottesfurcht als seine Weisheit angewiesen sei (V. 28.). So kommt unter der falschen Voraussetzung, C. 27, 13 ff. sei Hiobs Meinung ausgedrückt, der Gedanke heraus: denn das Silber ist zu finden, und der Mensch soll Gott fürchten! Allein die Bergwerksarbeit hat nur als Gegensatz sich unterordnend eine Stelle; und einen solchen bildet sie deutlich zu V. 12—22., während der zu V. 12. ff gleichfalls antithetische Gedanke V. 23. ff mit V. 1. ff parallel läuft: der Mensch entdeckt das Silber, aber die Weisheit nicht: diese hat Gott für sich entdeckt. Der letzte Vers rundet ab, indem er nicht bloss besagt, die Weisheit sei nicht für den Menschen, sondern einen Ersatz derselben angibt, ein Anderes, so für ihn vorhanden sei. — Die Metalle haben (V. 1.) einen Ort, und dieser ist (V. 2.) das Erdreich; genannt werden die vier hauptsächlichsten, wie sie ihrer je zwei zusammengehören. מוצא dürfte der Wurzel מצא (s. V. 12.) zu Liebe gewählt sein. יזקו] Ausdruck für das Reinigen des Edelmetalls (Mal. 3, 3.), nachdem sein Gestein zermalmt worden, durch Auswaschung mit Wasser. יקח] Das Passiv lesen die Verss. ebenfalls, und es ist vielleicht auch 1 Sam. 2, 15. der Aussprache יֻקַּח vorzuziehn. — יצוק zwischen zwei Femin. ist unzweideutiges Transitiv wie 29, 6., und נחושה Akkus. des Produktes (1 Mos. 31, 45. 1 Kö. 18, 32. 3 Mos. 6, 3.).

q) Vom „Erdreich" V. 2. gilt es hier den verborgenen, also untern oder untersten Theil. Der Stein (V. 2.) ist ein geheimer, und ein anderer V. 3., als dort: nemlich Edelgestein (vgl. V. 6.), gleichwie neben unedeln Metallen Silber und Gold erwähnt worden. Der Stein V. 3. wird nur erkundet und wird selbst bezielt, nicht wie V. 2. mit ihm etwas Anderes. — Der Finsterniss gewinnt der Mensch Gebiet ab; das Reich der נִסְתָּרוֹת wird in engere Grenzen zurückgedrängt. *zu aller Vollkommenheit*] Auf das Vollkommenste, nemlich so, dass er bei ihm selbst anlangt, nicht bloss im Allgemeinen die Gegend weiss; vgl. übr. zu 26, 10.

r) Von V. 4. an wird die Art und Weise dieses Erforschens im Besondern geschildert. — Gemeinhin halten die Ausleger נחל für den Akkus. des Obj.: *man bricht einen Schacht* u. s. w.; aber פָּרוֹץ kann man nur etwas, das Widerstand leistet (16, 14.). In פרץ מים 2 Sam. 5, 9. (s. zu 30, 14.) ist der Gen. derjenige des Subj., für welches auch *Vulg.* נחל ansieht; gleichwohl kann von einem ausbrechenden Strome (UMBR.)

5. Die Erde — aus ihr geht Nahrung hervor,
und unten wird sie umgewühlt wie von Feuer. *s*)
6. „Des Sapphirs Ort ist ihr Gestein,
und goldene Stäubchen hat er.“ *t*)

---

in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein. נחל, steinig (1 Sam. 17, 40. Jes. 57, 6.) und stets unfruchtbar (نَخْل), ist נחל, wenn er auch noch kein Wasser hat, und hier allerdings *Gang* oder *Schacht*, welcher senkrecht geführt kraft des Folg., Gestein und Erdreich durchbricht und vordringt *von Seite des* גר (vgl. 34, 33. 2 Sam. 3, 28.), nach Maassgabe, wie dieser sich selbst und dem Schachte die Richtung anweist. Falsch DEL.: *von den oben Weilenden weg;* und ähnlich DILLM. Er ist ja selbst ein גר, weil seine Heimath nicht unter der Erde, sondern bloss zeitweise er sich da aufhält. Aber גָר, nicht גֵּר, denn er hat sich nicht dauernd in diesem fremden Lande niedergelassen. Das Partc. Sing. steht collektiv daher die Fortsetzung im Plur. Der Fuss versagt seinen Dienst (Ps. 137, 5.), wenn sie an Seilen sich hinablassen oder heraufgezogen werden. מאנוש] Man versteht: *fern von den Menschen* (vgl. מן Zeph. 3, 8. Jes. 26, 17. 4 Mos. 15, 24.); allein Menschen sind ja auch sie selbst. Wenn wenigstens der Sing. geschrieben wäre, um einen solchen Einzelnen der Menschheit entgegenzusetzen! Aber also auch nicht: *von den Menschen hinweg*, sondern im Sinne von מִֽהְיוֹת אנוש (s. zu Jes. 52, 14.). Zwar können auch Menschen נוע; aber diese hier נָעוּ auf eine besondere Art, wie Richt. 9, 9. 11. 13. Bäume, jedoch Menschen sonst nicht. — LXX ziehen מאנוש deutlich zu נעו, während zu דלו der Accent Tarcha, statt dessen wir Dechi schreiben.

s) Dieses abnorme Gebahren bezweckt ein Werk, welches seinerseits einen Widerspruch enthält, sofern Wohlthat mit Misshandlung vergolten wird: eine sentimentale Klage, zu welcher PLIN. H. N. 33, 1. §§ 1. 2. sich vergleichen lässt. — Ps. 104, 14.; die Erde ist תֵּבֵל, und יֵצֵא, nicht יָצָא, richtig. — Der Plur. תחתיה ist eig. Akkus., der von impersonellem Passiv abhängt (s. zu 20, 26.). — Zu כמו־אש vgl. כהפוך אש Inscr. Eryc. Z. 3.

t) Worte des Bergmanns, welcher seinen Undank mit der Aussicht auf grossen Gewinn rechtfertigt. Es kennzeichnet die Rede schon ihr munterer Ton als eine kurz abweisende Entgegnung (vgl. HORAT. Serm. I, 1, 43. und die Ironie Jes. 30, 4.). לו] Wider die Beziehung auf den Menschen (ROSENM. ff.): *Goldstufen* (?) *werden ihm zu eigen*, bemerkt DEL., es wolle vielmehr gesagt sein, dass das Erdinnere dergleichen hat; und — fügen wir hinzu — Sprecher ist ja eben der Mensch. Ebenso unrichtig ist aber auch die von DEL. vorgezogene Beziehung auf מקום; denn diese Dinge haben einen Ort (V. 1.), nicht der Ort die Dinge. Da לו am natürlichsten auf ספיר zurückgeht, und von einem Edelsteine

7. Auf einem Pfade, den nicht kennt der Adler,
und nicht erblickt hat des Falken Auge;
8. den nicht betraten die Söhne der Hoffart,
auf dem nicht einherschritt der Leu:
9. legt er an den Granit Hand an,
wühlt er Berge um von der Wurzel. *u*)
10. Durch Felsen spaltet er Ströme,
und alles Kostbare sein Auge schaut.
11. Das Thränen der Flüsse unterbindet er,
und Verborgenes zieht er an das Licht. *v*)

PLINIUS sagt: *inest ei aliquando et aureus pulvis, qualis in sapphiris* (H. N. 37, 38.); *aurum in sapphiro scintillat* (33, 21.): so unterliegt die Meinung des Vfs keinem Zweifel, und sie ist auch von J. D. MICH. UMBR. HRZL richtig erkannt worden. Der Sapphir der Alten ist bekanntlich der sehr seltene Lasurstein, *lapis lazuli*, welchen eingestreute goldgelbe Eisenkiespunkte kennzeichnen. Im Grabe des Amosis zu Theben, das i. J. 1859. aufgedeckt wurde, fand sich eine Axt von Lapis Lazuli.

u) Nemlich zu den Tiefen 5b. schlägt aus dem V. 6. angegebenen Grunde der Sprecher neue, unbekannte Wege ein. נתיב] Die syntaktische Stellung dieses Wortes pflegt verkannt zu werden; dasselbe ist Akkus. des Maasses: *den Weg entlang*, des Weges (vgl. Jes. 26, 8. — 5 Mos. 1, 19. Ps. 16, 7.). — Scharfsehende Vögel haben den Weg nicht entdeckt, und die furchtlosesten Vierfüsser ihn, einen Landweg, noch nie betreten. איה] Hier und 15, 23. LXX: γύψ, richtiger im Pentateuch: ἴκτινος *Weihe*. — C. 20, 9. — בני־שחץ] Wieder 41, 26. شخص bedeutet *sich erheben* (vgl. Jos. 19, 22.), und parallel steht der Löwe, welcher 4 Mos. 23, 24. יתנשא. Der Ausdruck besagt also stolzes, in die Augen fallendes Auftreten, Stolzieren. An שחץ klingt mit Absicht שחל an (vgl. Spr. 7, 20.). עדה] Vgl. TEBRIZI zu Hamas. p. 11. O., PLIN. H. N. 11, 105: *graditur leo pedatim, ut sinister pedum non transeat dextrum, sed subsequatur.* — חלמיש, ἀκρότομος (πέτρα) z. B. Sir. 40, 15. 48, 17., ist überhaupt *harter Stein, Kiesel.* — Zu b. vgl. HEROD. 6, 47.: ὄρος μέγα ἀνεστραμμένον ἐν τῇ ζητήσει der Metalle; PLIN. H. N. 33, 21. § 67.: (*aurum*) *in ruina montium quaeritur* (vgl. §§ 72. 73.).

v) Nachdem er am Ziele angelangt ist, gilt es, auf dass er seine Mühe belohnt sehe, ein letztes, zwiefaches Hinderniss zu beseitigen. In der Tiefe ἐμπίπτουσι ποταμοῖς ῥέουσιν ὑπὸ τῆς γῆς (DIODOR 5, 37.), welche man mittelst fast waagrecht durch den Fels getriebener Stollen ableitet. Um jedoch die Herrlichkeiten, welche er jetzt erblickt (10b.), zu Tage zu fördern (11b.), um arbeiten zu können, stillt er schliesslich das Tröpfeln der Wände. מבכי] Zur Constr. mit מן vgl. Hagg. 1, 10., zu בכי HARIR. p. 369. Comm., zum Satze חֲבֹשׁ לָךְ מבכי Inscr. Eryc. Z. 5. — DEL. will unter יארים „Grubengänge, in denen das Erz gehauen wird“,

12. Die Weisheit aber, wo ist sie zu finden?
und welch' ist die Stätte der Einsicht?
13. Kein Sterblicher kennt den Weg zu ihr,
und sie ist nicht zu finden im Lande der Lebendigen.
14. Der Abgrund spricht: sie ist nicht in mir,
und das Meer spricht: bei mir ist nichts. *w*)
15. Nicht kann man hingeben Bronze für sie,
und nicht bezahlen Silber als ihren Preis.

---

verstehn. Mag aber auch Jes. 33, 21. διώρυχες übersetzt sein, und יאר hier nicht wie sonst immer dem kopt. Jaro *Nil*, sondern dem Worte *εἰοορ Canal* entsprechen: die Bestimmung der יארים ist, Wasser zu enthalten, und hiefür, nicht für die Stollen בקע das rechte Wort (Hab. 3, 9. Ps. 74, 15. Jes. 35, 6.).

So nach den Einzelheiten genau mit Gebrauch technischer Ausdrücke den Bergbau schildern kann H. nur aus Autopsie. Nun wird aber erst 5 Mos. 8, 9. in Aussicht gestellt, es sei aus Gestein und Bergen Palästina's Eisen und Kupfer zu gewinnen; und, dass es wirklich geschah, ist nicht behauptet. Wie hoch aber Spuren alter Kupferbergwerke auf dem Libanon, oder solche Peräa's und Idumäa's (s. DEL. S. 325 f., DILLM. S. 250.) in der Zeit hinaufreichen, hat für unsern Abschnitt keine Bedeutung, da V. 1. Silber- und Golderz gefunden und 3b. V. 6. nach Edelsteinen gegraben wird. H. hat seine Anschauung in Aegypten aufgenommen. Goldminen existirten z. B. südöstlich von Theben unter dem 25. Breitegrad und auch südlich vom ersten Katarakt (s. die Nachweisungen bei EBERS, durch Gosen zum Sinai S. 545 ff.); in den Bergwerken scheinen Gefesselte, Gefangene zu arbeiten (zu 3, 8), was ägyptischer Brauch war (s. JOSEPH. Jüd. Kr. VI, 9, 3. und vgl. EBERS a. a. O. S. 154 ff.); und das ägyptische Wort יְאֹר gilt V. 10. geradezu als Appellativ. — Uebr. ist diese Beschreibung des Bergbaus bei all ihrer Schönheit asiatische Rednerei, welche von der Sache selbst sich zu weit entfernt; mit solcher Fülle sollte H. nicht auf das Einzelne eingehn.

w) Vers 12. schliesst logisch sich an den ersten an. — Die Weisheit ist nicht zu finden, weder auf Erden noch im Meere. מאין] Ablativ statt des Locativs. ערכה] Im Zusammenhange mit dem, was vorhergeht und auch folgt, sollte nicht von ihrem Gegenwerthe (2 Kö. 12, 5.) die Rede sein, der erst VV. 17. 19. an die Reihe kommt, sondern von ihrem Wege, דרכה (vgl. V. 23.), was in LXX sich noch erhalten hat, gebilligt von DILLM. Fälschlich dgg. bieten ע statt ד LXX Ez. 7, 23. 2 Sam. 7, 21. 1 Kö. 18, 36; und auch in unserem hebr. Texte 2 Sam. 12, 25. schreibe man בִּדְבַר für בעבור. — *Das Land der Lebendigen*, nicht *des Lebens*, ist die Oberwelt (Jes. 38, 11.), und zwar hier *Land* der Menschen (z. B. Pred. 4, 15.) neben dem Meere, תהום] Ueber die Etymologie s. zu Ps. 71, 20.

16. Nicht wird sie aufgewogen mit Gold von Ophir, *x*)
mit kostbarem Smaragd und Sapphir. *y*)
17. Nicht gleicht ihr an Werth Gleisse und Glas,
[*und als ihr Umtausch gülden Geräth.*] *z*)

---

x) Wenn sie also überhaupt nicht aufzutreiben ist, so kann man sie auch mit keinem Hab und Gut sich anschaffen. Es böte Einer zunächst Geld, und er beginnt dann mit niedrigerem Angebote, um es vielleicht zu steigern: auf das Silber folgt 16a. Gold; und also ist סגור wohl von den drei Metallen des geringsten Werthes. Das Kupfer hat seinen Namen; und זהב סגור ist minder werth als Gold schlechthin (1 Kö. 10, 21.), ist also wohl (mit 30% Silber) legirtes Weissgold (BRANDIS, Münz- Maass- und Gewichtswesen ff. S. 164 ff.), von سرج, nicht in der Bedeutung *luxit*, sondern *satteln* (vgl. ركّب *zusammensetzen*). Seinerseits סגור halten wir somit für Bronze, mit Zinn gemischtes Kupfer.

y) An die Geldmetalle reiht sich Edelgestein i. w. S., von vorne herein noch auf gleicher Linie; mit dem Bilde aber vom ungleichen Gewichte wechselt V. 17., was es bedeutet, Ungleichheit des Werthes. שׁהם] Stein von Hevila (1 Mos. 2, 12.), Indien, könnte wohl der Beryll sein, wie hier das *Targ.* will und anderwärts viele Ausll. (s. GESEN. thes. p. 1370.). Der שׁהם heisst hier יקר, und PLIN. sagt, der Beryll finde sich ausserhalb Indiens selten (37, 20.). Allein die Wurzel des Wortes scheint شهل zu sein, von Augen z. B. *ex nigro caesium esse* (J. M. MUELLER, Beiträge p. 132.); und somit wäre es genauer der Smaragd, die glasglänzende Spielart des Berylls. Derselbe eignet Aegypten vorzugsweise (CASIRI I, 209. vgl. PLUT. Lucull C. 3. Anton. C. 74.). In Oberägypten östlich vom Nil nicht weit von Koptos befand sich eine berühmte Smaragdgrube (PLIN. 37, 17. STRAB. p. 815. CAZWINI II, 125.), solche auch 5 Stunden von Philä (OLYMPIODOR in Scr. Byz. I, 466.), im Berge Zabarah, auf einer Insel des arabischen Meerbusens ff. PLIN. 37, 18. sind die persischen Smaragde *felium oculis similes*, und haben die medischen (baktrischen 1 Mos. 2, 12?) bisweilen etwas vom Sapphir, der hier sofort folgt.

z) Nachdem des Goldes 16a. gedacht worden ist, wenn auch unter anderem Namen, scheint die Wiederkehr desselben unerträglich, und seine Verbindung mit dem Glase durch die Identität des ersten Rad. nicht gerechtfertigt; auch ist der Raum für die Metalle durch 16b. unterbunden. Wir denken in alle Wege, da das Glas folgt, an den Bernstein, welchen die Germanen *glaesum* nannten (TACIT. Germ. 45. PLIN. 37, 11, § 42.), und der (PLIN. a. a. O. § 36.) unter dem Namen *sacal* auch in Aegypten vorkommt. Wenn זהב auf זוב, ذاب *flüssig werden* zurückgeht, wovon ذَوْب *Honig*, so mag das Wort etwa mit Aussprache wie

18. **Corallen und Krystall darf man nicht erwähnen, und Besitz der Weisheit geht über Perlen.**
19. **Nicht gleicht ihr an Werthe Karfunkel von Cusch,** [*mit reinem Golde wird sie nicht aufgewogen.*] *a*)

בְּצַר, יְקַר belassen werden, so dass es formal mit ذِهاب, dem Collektiv von ذَهَب *Eidotter* übereinkommt. Die Beabsichtigung eines Stabreims (s. 10, 12.) dürfte nicht bloss ז schützen, sondern auch für ְ zeugen. — Ueber das Glas s. PLIN. H. N. 36, 66. vgl. HIERON. ep. 107, 8. ad Laetam. — Es erhellt, dass nunmehr b. gestrichen werden muss. Da כלי, nicht בְּלִי der Text trägt, so hätte לא fortzuwirken, kann diess aber nicht füglich, indem das Präd. nicht wie in a. ein Finit. ist, und das Verständniss *als ihr Umtausch* nicht nahe liegt; dergestalt bedeuten die Worte das Gegentheil von dem, was sie sollten. MERX schreibt daher וְלֹא ת׳; aber ihre תמורה wäre ihr Austausch, was man für sie austauscht, wgg. 15, 31. 20, 18. das Wort *Eintausch* bedeutet. מחיר des 15. V. erscheint in תמורה wieder, und zwar so dass der Schreiber die Worte ebenfalls von לא ישקל abhängig dachte. Nun haben wir einen Ersatz zu suchen, einen solchen jedoch anscheinend auch V. 19. für das 2. Gl., in welchem sich fast wortgenau 16a. wiederholt; und dergestalt verfügen wir über 19a., verwenden wir dieses VGl. für 17b.

a) Mit Nachdruck kehrte in 17b. לא יערכנה zurück, um sodann in V. 18. durch לא יזכר überboten zu werden; und wurde seit 12a. zuerst wieder gegen Schluss die Weisheit ausdrücklich genannt, auf dass im nächsten V. 20. mit ihr neu angehoben werde. Einem Leser, der זהב vielleicht vorfand, war das unmittelbare Aufeinanderfolgen von לא יערכנה lästig: die Sätze trennend, musste er jedem noch ein Gl. schaffen; und, wollte er den 18. V. nicht von seiner Stelle wegdrängen, so übrigte nur, dass er ursprüngliches 17b. als 19a. nebst Stelzfuss herunterrückte. So kommt denn statt des einen Males viermal das Gold zur Erwähnung. Es scheint diesem Juden ob dem Golde das Herz aufgegangen zu sein, gleichwie dem Uebersetzer HARIRI's, der zu den Worten Mak. 3.: *da wies ich ihm ein Goldstück*, hinzufügte: *ein trautes und geliebtes Goldstück.* — Auf das Glas folgt — פטדת] LXX überall: *τοπάζιον*, welches DIOD. 3, 39. *λίθος ὑάλῳ παρεμφέρης* heisst. Allein gleichfalls in Aethiopien heimisch ist der Karfunkel (PLIN. 5, 5. STRAB. p. 770.); den äthiopischen Feldherrn schmückt bei IBN DOREID (p. 41. Schol.) rother Jacut (Hyacinth) d. i. Karfunkel; und mit der Ableitung des Wortes von pi-taate kopt. *Glanz* harmonirt die Beschreibung des Karfunkels (STRAB. a. a. O.) besser. מפנינים] Vgl. Spr. 31, 10. und 8, 11. — 1 Sam. 1, 2. — Nach dem compar. מִן wie nach כְּ wird der Stat. constr. ausgelassen (Ps. 4, 8. Jes. 10, 10. Spr. 16, 16.); also eig.: מִמֶּשֶׁךְ פנ׳. Den ראמות wie dem Krystall weist Vers 18. den niedersten Rang an; und so werden nicht, wie DEL. will,

20. Die Weisheit aber, wo kommt sie her?
und welch' ist die Stätte der Einsicht?
21. Verhüllt ist sie vor den Augen jedes Lebenden,
und vor den Vögeln des Himmels verborgen.
22. Der Vernichtungsort und der Tod sprechen:
Mit unsern Ohren hörten wir von ihr ein Gerücht. *b*)
23. Gott hat den Weg zu ihr vermerkt,
Er hat ihre Stätte erkannt;
24. denn er schaut bis zu den Enden der Erde,
unter dem ganzen Himmel sieht er hin,
25. zu machen für den Wind ein Gewicht,
und dass er das Wasser bestimme mit dem Maass. *c*)
26. Als er dem Regen ein Gesetz machte,
und einen Weg dem Strahle des Donners:
27. Da sah er sie und sprach sie aus,
stellte sie fest und ergründete sie. *d*)

---

jene die Perlen, פנינים die Corallen sein, sondern umgekehrt (s. DILLM. z. d. St.).

b) Die Weisheit ist auch am Himmel und in der Hölle nicht zu finden: — um diesen weitern Gedanken anzuschliessen, wird der 12. Vers mit Nachdruck wiederholt. — Vgl. 4 Mos. 5, 13. Von עֶלֶם d. i. عِلْم (Pred. 3, 11.) heisst es Sir. 6, 22., er entspreche seinem Namen, und sei nicht jedem offenbar. — חי kehrt nach V. 13. zurück, um dem Tode V. 22. gegenüberzustehn; anlangend die Vögel des Himmels s. zu 35, 11.

c) Die Weisheit ist hier zwar keine Person ausserhalb Gottes, das Abstraktum aber doch hypostasirt; also hat sie in der äussern Welt einen Ort und gibt es einen Weg zu ihr: diesen weiss Gott, denn er kennt (V. 24.) alle Wege, welche denkbar. — C. 37, 3. — An die Begründung reiht sich beigeordnet Zweck oder Folge, Vers 25. hängt vom 23. ab, nicht von V. 24. — Betreffend die Constr. V. 25. s zu 5, 11., zu dem Gedanken vgl. Jes. 40, 12. Spr. 30, 4. — Das „Gewicht" ist natürlich dasjenige, womit man ein Ding wägt, nicht dessen eigenes Gewicht, die Schwere; denn H. wird es nicht so meinen, als hätte Gott dem bereits geschaffenen Winde hinterdrein noch die Eigenschaft einer relativen Schwere verliehn.

d) In lebhafter Rede, belebt durch ihren Gegenstand, wird לעשות durch בעשתו aufgenommen, Absicht durch Verwirklichung. — Vgl. Spr. 8, 29. — Das Gesetz des Regens ordnet sich zu den Satzungen der Art wie Jer. 31, 35 f., und enthält namentlich Bestimmungen über Anfang und Dauer des Früh- und des Spätregens (Jer. 5, 24.), über Abhängigkeit vom Winde (Spr. 25, 23.) u. s. w. — C. 38, 25. Sach. 10, 1. Die Zeit ist

28. Zum Menschen aber sagte er: Sieh', die Furcht des Herrn ist Weisheit,
und das Böse meiden ist Einsicht. *e*)

Cap. XXIX, 1 — XXXI, 40.

Hiob fortfahrend; Schlusserörterung.

C. 29, 1. Hiob trug fürder seinen Bedacht vor und sprach:
2. O dass ich wäre wie in den Monden der Vorzeit,
wie in den Tagen, da Gott mich beschirmte!

---

die der Weltschöpfung selbst; er sah sie aber *damals*, weil er (V. 23.) ihren Ort wusste. רָאָהּ] Die Var. רָאָה wäre zulässig, wenn Dechi das Mappik aufheben könnte, was nicht der Fall (vgl. zu Jer. 44, 19.). ויספרה] Schwerlich: *er musterte sie* (Jes. 33, 18.), auch nicht: *er rechnete sie aus* (Sir. 1, 9.), denn selbst הכין ist für חקר noch vorbereitend, sondern er brachte sie auf einen Ausdruck (vgl. Sir. 18, 4.); sie nicht verkennend, gab er ihr den Namen חכמה (vgl. 1 Mos. 2, 19. 20.) zum Beweise, dass er sie nicht für etwas Anderes hielt. הכינה] Die Erscheinung war zuerst eine verschwimmende, flüssige: diese brachte er zum Stehn (vgl. אמיץ Jes. 44, 14.), indem er sie nach all' ihren Merkmalen, den Inhalt ihres Begriffes sich vorstellte. חקרה] Er erkannte endlich — nicht den Umfang des Begriffes, sondern — ihren Belang, wie weit sie mit ihrem Wesen und Wirken sich erstrecke: die Energie ihrer Merkmale und den Bereich des Objektes, welchen sie mit ihrer Macht umfasst; denn seine Weisheit ist die Weisheit selbst, sein חקר (11, 7.) reicht gleich weit.

e) Aus dem Wesen der Weisheit, wie Gott es erkannt hat, ergibt sich nun auch, dass sie für den Menschen nicht geeignet ist. Bisher Subjektsbegriff erscheint sie jetzt als Prädikat eines Andern ihrer, worauf der Mensch angewiesen wird. Er kann nicht nur die Weltordnung nicht ergründen, sondern er soll auch nicht; er soll vielmehr ohne Vorwitz sich ihr fügen in Demuth. — Sofern אֲדֹנָי eig. *meine Herrschaft*, *mein Herr* bedeutet, muss im Munde Gottes das Wort auffallen, und viele Hdschrr. und Ausgg. bieten יהוה. Allein diese Lesart, welche den gewöhnlichen Sprachgebrauch herstellt, schafft hier nur eine andere Schwierigkeit, welche Jahve 2 Mos. 3, 14. umgehn muss, ist nicht ebenmässig überliefert und erklärt das Entstehn der Var. nicht.

Mit den Gegnern hat sich H. nun gründlich „auseinander" gesetzt, seine gewaltige Rede hat wie ein Gewitter die Luft gereinigt. Die Drei können nunmehr gehn oder, wie sie thun, noch ferner zuhören: die Rede

3. Als er seine Leuchte ob meinem Haupte strahlen liess,
bei seinem Licht ich wanderte durch Dunkel.*f*)

---

wendet sich nicht weiter an sie, und wird auch an Gott C. 30, 20—23. nur einen Augenblick lang gerichtet. H. steht mit seinem Schmerze allein vor dem negativen Ergebniss, welches den Platz der falsch positiven Dogmen zuletzt behauptet; aber gerettet ebendamit hat H. sein Beschwerderecht. Gegenstand der Betrachtung ist dem Sprecher fortan — er selbst nach drei Seiten: C. 29. schildert er sein früheres Glück und Ansehn; C. 30. wird ausgeführt, wie er dgg. jetzt in Schmach und Jammer vergehe; C. 31. endlich entwickelt er die Maximen, durch welche er sein Handeln bestimmen liess, und wie wenig er kraft derselben sein Unglück verdient habe.

Da die Rede sich weder an die Freunde wendet, noch beflissen an Gott, so übrigt, dass sie auf die Leser des Buches berechnet sei, als Klageruf (s. 30, 28.) des gemordeten Israels. Wiederholt mussten wir als Schlüssel des Verständnisses den typischen Charakter Hiobs zu Hülfe nehmen; und wie genau das C. 30. beschriebene Schicksal Hiobs den Zustand der Israeliten unter den Fremden abschatte, wird nachgewiesen werden. Allein auch angenommen, dass Israel als Volk in Achtung stand, und wenn gewiss dasselbe in religiös-sittlicher Beziehung sich vor andern auszeichnete, so reicht das doch nicht hin, dem Bilde des Fürsten C. 29. und dem Tugendideale C. 31. als Untergrund zu dienen: so vollkommene Rechtschaffenheit wie in C. 31. ist nicht die durchschnittliche, kann nicht von der Masse gelten; und die Schilderung C. 29. unterscheidet gerade von ihr einen Einzelnen. Die Katastrophe hat mit dem ganzen Volke auch die Guten, auch die Hochangesehenen getroffen (12, 17 f.), den Vfr des Buches mit. Dieser, ein geschulter und geistig hervorragender Mann, dürfte kaum plebejischer Abkunft gewesen sein, sondern wird zur Aristokratie überhaupt gehört und so er selber die gesellschaftliche Stellung eingenommen haben, welche er C. 29. dem Helden seines Gedichtes zutheilt. In der Person Hiobs kennzeichnet der Vfr C. 29. sich selbst, V. 7 ff. 21 ff. schwelgt er in Erinnerungen an seine eigene Vergangenheit, V. 2—6. 18 ff. haucht er seine Gefühle aus. Und ebenso waren die moralischen Grundsätze, welche er C. 31. den H. bekennen lässt, in seiner Brust lebendig: er erscheint als gut von vorne herein (V. 16. vgl. 30, 25.) und im Guten stark V. 22., zeigt sich sittlich gebildet VV. 1. 7. 15., hat sich selbst beobachtet V. 5. und überwunden V. 29.

In C. 29. machen zuvörderst 5. und, da der 10. wegfällt, 3 VV. eine Gruppe aus, sodann ihrer 7 eine andere, worauf 3 und 5 VV., also 8 wie im Anfange, den Schluss bringen.

f) V. 2—6. Billig hebt H. die neue Rede mit dem Wunsche an, dass der frühere Zustand wiederkehre, eine Zeit, da Gott ihn nicht wie

4. So wie ich war in meines Herbstes Tagen,
bei Gottes Heimlichkeit ob meinem Zelte;
5. als der Allmächtige noch mit mir war,
rings um mich meine jungen Leute;
6. als meine Schritte badeten in Sahne,
und der Fels neben mir ausgoss Bäche Oeles. *g*)

---

diess jetzt anfeindete, sondern behütete. Sofort V. 3. schliesst sich an, was dieser göttliche Schutz mit sich brachte, nemlich Sicherung vor Hindernissen und Gefahr. — Eig.: *Wer wird mich hinstellen* oder *machen gemäss den Monden* (7, 3.) u. s. w.; vgl. נתן in Constr. wie 1 Sam. 24, 8.: *hingeben eine Person zu* —. Ihrerseits verstehen z. B. DEL. und DILLM. nach Jes. 27, 4. Jer. 9, 1.: *wer wird mir geben* u. s. w. Ungefällig, da er nicht die Monate selbst, sondern ihren Ertrag zurückwünscht, d. h. wie ihm war, nicht *qualis erat ipse* (VIRG. Aen. 8, 560 f.); auch nicht begünstigt von den Verss., und vgl. 4a. בהלו] Mit Recht erkennen Punkt. und *Targ.* das Hiphil (s. 41, 10. Jes. 13, 10.). Von diesem Qal *glänzen* existirt nur das Partc. (schreibe הוֹלֵל) Jes. 14, 12., für Vorkommen der Modi nicht beweisend; בַּהֲהִלּוֹ aber war, wie schon jenes Hophal Richt. 9, 9. darthut, nicht möglich auszusprechen, und es bleibt aus dem gleichen Grunde auch 1 Sam. 22, 15. 2 Sam. 19, 23. vor היום die Fragpartikel weg. Dass, wenn הֲ ausfiel, dann auch das Erzeugniss von ֲ, nemlich ַ des ב fallen musste, also nicht בָּהִלּוֹ herauskam, ist selbstverständlich. חשך] Akkus. des Masses (5 Mos. 1, 19. 2 Sam. 2, 29.). — C. 22, 28.

g) Wiederaufnahme des 2. V. in 4a., um die göttliche Obhut noch weiter zu umschreiben und ihren Inhalt zu ergänzen. *meines Herbstes*] Vgl. OVID, Met. 15, 209 f. Seine *prima et recta senectus* (JUVEN. 3, 26.), ihm zugleich eine Zeit des Segens und gereiften Glückes, liegt also hinter ihm; es ist für ihn jetzt Winterszeit (vgl. Pred. 12, 2.). Im Grunde freilich hat H. nur seine ראשית (8, 7.) wieder herbeizuwünschen, welche bis zur Katastrophe selbst angedauert hat, so dass er auf sie nicht wie aus weiter Ferne als auf seinen חרף und ימי־קדם zurückblicken kann; denn dieselbe ist von C. 29, 2 ff. nur durch die Zwiegespräche getrennt, welche wir nicht auf eine Reihe von Jahren vertheilen dürfen. Es ist aber auch nicht Israel das Substrat (Mich. 7, 14.), sondern der Vfr schreibt hinter Israels Untergang, als bereits Jahre lang der Verlust des Vaterlandes und Ungemach unter den Fremden an seiner Lebenskraft gezehrt hatte. בסוד] D. i. בֶּהְיוֹת ס׳ (vgl. Ps. 42, 11.). Zu dem Eigennamen בְּצַלְאֵל ordnet sich בְּסוֹדְיָה (Neh. 3, 6.); und die Worte besagen: als Gott unsichtbar seine schützenden Fittige über mein Zelt ausspannte (vgl. z. B. Ps. 36, 8. — 4 Mos. 14, 9.). — בעיד soll an בסוד anklingen. — In Sahne (חֶמְאָה = חמה) sich waschen konnten seine Schritte d. i. schreitenden Füsse nicht ohne seine Zustimmung; es soll aber nicht ein Thun der äussersten Schlemmerei berichtet werden. Also meint H.: gegebenen

7. Wenn ich zum Thor hinausgieng in die Gemeinde,
auf dem Markt herrichtete meinen Sitz:
8. so thäten Jünglinge, die mich sahn, sich verkriechen,
und Greise standen auf, blieben stehen;
9. Häuptlinge hemmten die Rede,
und legten die Hand auf ihren Mund. *h*)
9. [*Die Stimme von Fürsten thät sich verkriechen,*
und ihre Zunge blieb an ihrem Gaumen kleben.] *i*)
10. Denn das Ohr, so gehört hatte, beglückwünschte mich,
und das Auge, so geschaut hatte, zeugte für mich.

Falles; sie konnten ob Ueberflusse an Milch meiner Heerden (Jes. 7, 22.) sich in Sahne baden (vgl. 1 Mos. 49, 11.), und auch in Oele (5 Mos. 33, 24.). Die Oelkelter, *γεθσημανῆ*, ist in das Gestein gehauen (vgl. ROBINS. N. bibl. Forsch. S. 479.); und auch in diesem Zuge stellt H. Israel dar (5 Mos. 32, 13.).

h) Er erfreute sich höchster Achtung in der Volksgemeinde. בצאתי שׁער] Einem hebr. Leser bedeuteten diese Worte nicht: *wenn* ich irgendwo *herausgieng zum Thore hin*, sondern: *wenn* ich *durch das Thor* (Jer. 17, 19. Neh. 2, 13.) ins Freie *gieng* (31, 34. 4 Mos. 35, 26. 2 Mos. 9, 33. 29. — 1 Mos. 34, 24. vgl. 23, 10. 18.). Wäre nun mit שׁער auch nicht *Stadtthor*, sondern gegen allen Sprachgebrauch seine *Hausthüre* (dgg. 31, 34. 2 Kö. 5, 9.) gemeint: in beiden Fällen ist קרת nicht *Stadt* (ἄστυ), sondern gemäss der Etymologie *Ort, da man sich begegnet*, מוֹעֵד d. i. Stätte der עֵדָה, nachgehends auch was πόλις. Also aber befindet sich — was die Probe der Rechnung — הרחוב ausserhalb des Stadtthores; und diess erhellt mit Sicherheit aus 2 Sam. 21, 12. vgl. mit 1 Sam. 31, 12. und aus Neh. 8, 1. 3. — Der Vfr war, und darum ist H. hier Stadtbewohner; andern Falles hätte er schon nicht das Recht gehabt, der Versammlung anzuwohnen, und die שרים suchen wir auch nicht auf dem Lande. — Als vornehmer Mann kommt H. spät. Bei seinem Erscheinen ziehen junge Menschen sich in den Haufen zurück, aus Furcht, der würdige alte Herr könnte irgend eine Unfertigkeit an ihnen entdecken. Greise, welche bereits sassen (1, 20.), erhoben sich und warteten, bis H. sich gesetzt hatte; Volkshäupter hielten mit Reden inne, harrend, ob H. vielleicht das Wort ergreifen wolle. — C. 4, 2. — 21, 5.; לְ statt על begründet keinen Unterschied.

i) Das Finit. in a. richtet sich nach dem Gen., durch welchen das eigentliche Subj. zu קוֹל֗ת besondert wird (Jes. 60, 5.). Zu b. vgl. Ez. 3, 26. und dgg. Klagl. 4, 4. Allein der Vers ist hinter 9 b. überflüssig, und נחבאו wiederholt sich unliebsam aus V. 8. Auch erscheint hier חך wieder als Organ des Sprechens (s. 6, 30.); und wir bekommen mit ihm 5 und 4 VV., während doch wahrscheinlich wie von V. 18. an nur ihrer 8 beabsichtigt sind.

11. Denn ich rettete den schreienden Armen,
den Verwaisten und, der keinen Helfer hatte.
12. Der Segen des Verlornen kam über mich,
und das Herz der Wittwe macht' ich jubeln. *k*)
14. In Gerechtigkeit hüllt' ich mich, und sie nahm mich zur Hülle,
wie in Talar und Turban in mein Rechtsgefühl. *l*)
15. Auge war ich dem Blinden,
und die Füsse ersetzte dem Lahmen ich.
16. Vater war ich den Armen,
und den Rechtsstreit des mir Unbekannten untersuchte ich;
17. ich zerschmetterte das Gebiss des Frevlers,
und aus seinen Zähnen riss ich die Beute. *m*)

---

k) Grund dieser Ehrerbietung an H. ist seine Gerechtigkeit als Richter und sein werkthätiges Wohlwollen als Anwalt. — Das Ohr steht synekdochisch für den Hörer und das Auge so statt des Sehenden (vgl. 1 Kö. 19, 18. 2 Mos. 10, 26.). Die Einen hatten vom Hörensagen Kunde, Andere sich durch den Augenschein vergewissert, dass er also, wie V. 12 ff. berichtet ist, zu handeln pflegte. Die Letztern konnten dieses sein צדק (Ps. 50, 6.) bezeugen. — כי V. 12. ist nicht *dass*, sondern ebenfalls *denn*, grammatisch mit כי V. 11. bei-, logisch untergeordnet. Von V. 12. ist Ps. 72, 12. Gedächtnisscitat. אובד] Eig. Partc. des Futur. wie 31, 19. Spr. 31, 6. Ps. 31, 13.

l) Im Zusammenhange hier bedeutet צדק *Gerechtigkeit;* und, dass diese ihn zu ihrem לבוש oder כְּלִי (5 Mos. 22, 5.) macht, will sagen: sie erfüllte ihn ganz, beseelte ihn (vgl. z. B. Richt. 6, 34.). Aber sie war auch sein Gewand (vgl. HARIR. p. 84. comm.), gleichwie HOR. Od. III, 29, 55. der Sprecher sich in seine Tugend hüllt, jedoch um so sich zu verwahren, mit dem Bewusstsein ihrer sich tröstend. Hier dgg. ist ein *prae se ferre* gemeint: ich gab sie äusserlich kund, bekannte mich zu ihr mit Wort und That; sie blieb nicht צדק מְסֻתָּר (vgl. Spr. 27, 5.). Die Stelle Ps. 132, 9., wo צדק die äussere Gerechtigkeit bezeichnet, gehört nicht hieher. — In das 2. Gl. לבשתי aus dem ersten Gl. herüberzuziehen, meint DILLM., sei nicht nöthig; und DEL. übersetzt: *wie Talar und Turban war meine Redlichkeit.* Allein היה stände nicht zu entbehren; משפטי nimmt vielmehr den Akkus. צדק wieder auf: Rückgriff wie hier über וילבשני hinaus ist gar nichts Seltenes (34, 29. 5 Mos. 32, 42. 1 Mos. 11, 4.). — Zu משפט vgl. Mich. 3, 8., חָמָס *gewaltthätige Gesinnung* Mich. 6, 12., בֶּצַע *Gewinnsucht* Jes. 57, 17.

m) Die allgemeine Kategorie V. 14. hält den Richter und den Anwalt auseinander, welchen letztern die VV. 15—17. kennzeichnen. — Zu V. 15. vgl. 4 Mos. 10, 31. EURIP. Phoen. V. 834. „Ich war behülflich dem, der

18. So dacht' ich: mit meinem Neste werd' ich verhauchen,
und wie der Phönix mehren die Tage, *n*)
19. so dass meine Wurzel sich öffne nach dem Wasser,
und nächtlich Thau sich senke auf mein Gezweig;

---

den Weg, d. h. was er zu thun habe, nicht wusste, sowie demjenigen, welcher ihn zu gehen unvermögend war." — Wegen אב s. WINER im WB. und 1 Macc. 2, 65. TERENT. Adelphi I, 2, 46.; אביון soll an אב anklingen. — *Vulg.: causam, quam nesciebam, diligentissime investigabam;* aber das wäre doch nur eine ganz gewöhnliche Gewissenhaftigkeit. Vgl. vielmehr Ps. 81, 6.; um den Unbekannten sich etwas anzunehmen, hätte er nicht nöthig gehabt, allein ihn interessirte das Recht. — Vers 17.: *und* in Folge des Ergebnisses der Untersuchung *zerbrach ich* ff. Der עול erscheint hier als Raubthier, als Löwe (Ps. 58, 7.).

n) Welchen gerechten Anspruch H. glaubte darauf hin erheben zu dürfen: V. 18—20. — כחול] Bei Vergleichung mit dem Sande kann die Bestimmung *des Meeres* (6, 3.) wegbleiben (Hab. 1, 9. vgl. Ps. 139, 18.). Allein die Tage hätte er niemals wie den Sand zu Haufe, sondern nur je einen in der Hand, der seinen Vorgänger auslöscht; die Worte Jes. 30, 26.: *wie das Licht von sieben Tagen,* sind falsche Glosse, und die Redensart: er macht ein Gesicht wie drei Tage Regenwetter, gehört der Komik an. Umsonst daher wird OVID, Met. 14, 136 ff. beigezogen, woselbst der Sand (Staub) in seine Körner zerlegt ist. Die LXX schreiben: ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, und die Dattelpalme ist Hieroglyphe des Jahres und Bild der Langlebigkeit (ARISTOT. Μακροβ. C. 4.). Allein, während für Palme חול im Semitismus nicht vorkommt, findet eine Ueberlieferung, welche bis in das 3. Jahrhundert zurückreicht, im חול unserer Stelle den Vogel Phönix, wie diess auch die Masora (s. BOCHART, Hieroz. II, 6. Buch, C. 5.); und durch die Aussage in a. rechtfertigt sich diese Deutung. Also ist στέλεχος φοίνικος eine auf Missverstand beruhende Correktur für ursprüngliches φοίνιξ, zu welcher das Bild vom Baume V. 19. einlud, und der das Vogelnest 18a. nicht widerstreitet. Der Phönix galt als langlebend (LUCIAN, Hermot. C. 53.): gemeinhin werden ihm 500 Jahre zugesprochen (HEROD. 2, 73. CLEMENS ad Cor. C. 25. TACIT. 6, 28. SENEC. ep. 42.); unter dem Einflusse der Vergleichung aber steht schon das erste Gl., sofern der Phönix sich mit seinem Neste verbrennt. חוֹל nun, der Unterscheidung halber von den Gelehrten Nehardea's חוּל ausgesprochen, ist das arab. حَوْل (*Cyklus*) *Jahr;* und somit bezeichnet der Phönix einen Cyklus von Jahren, ein grosses Jahr. Man unterscheidet einen falschen und einen wahren Phönix. Dem *Suidas* zufolge erscheint er (der wahre) alle 654 Jahre; es geht aber alle 652 Jahre einmal durch die Sonne der Merkur, und diese Periode symbolisirt der

20. meine Ehre immerfrisch bei mir verharre,
und mein Bogen sprosse in meiner Hand. *o*)
21. Sie hörten mir zu und harreten,
und ergaben sich still in meinen Rath.
22. Nach meinem Worte sprachen sie nicht nochmals,
und meine Rede träufelte auf sie.
23. Sie harreten wie auf Regen meiner,
und sperrten ihren Mund nach Erndteregen auf. *p*)

Phönix (s. G. SEYFFARTH, in der Zeitschr. d. D. M. Gesellschaft III, 63—89.).

o) V. 19. soll nicht die Bedingung so langen Lebens angegeben sein, sondern es wird VV. 19. 20. dessen Beschaffenheit gezeichnet, wie dass es nicht etwa ein zuletzt gebrechliches und missachtetes sein würde. V. 19a. ist wie 20a. deutlich Satz des Zustandes (vgl. 14, 17. 5 Mos. 28, 31.), sich erklärend nach 21, 24., und die Aussage des V. zu 18, 16. gegensätzlich. Die Saugröhren der Wurzel würden dem Baume (einem תפוח?) Wasser zuführen. — V. 20. „Und ich würde nicht mit zunehmendem Alter an Ehre und Achtung verlieren (vgl. Sir. 8, 6. Spr. 23, 22.), würde mich andauernder Jugendkraft erfreuen.“ Der Gedanke, wie dass abgestorbenes Holz wieder sprossen möge, war den Lesern nicht völlig fremd (4 Mos. 17, 23.). Den Bogen hält er, wie ganz recht, in s e i n e r Hand als Sinnbild, das ihn angeht, als Bild nemlich der Elasticität, seiner Spannkraft (1 Mos. 49, 24.), und dann der Kraft überhaupt (s. weiter zu Jer. 49, 35.).

p) Schicklich werden die VV. 7—17., ihrer zehn, und die nun folgenden fünf durch V. 18—20. auseinander gehalten, und folgen diese nicht erst zuletzt. V. 21 ff. ist H. Berather, spricht er von seiner Geltung als Volksredner; aber auf die Weltklugheit des Politikers, welche kein moralisches Verdienst, konnte er die V. 18—20. ausgedrückte Hoffnung nicht gründen. — V. 21—23. Art und Weise, wie die Leute, wenn er sprach, sich verhielten und das, was er sagte, empfanden. לי שמעו] Auf dem vorausgeschickten Pron. לי und V. 22. עלימו liegt kein Nachdruck (Ps. 7, 14. 139, 17. 63, 9. Jes. 45, 24. Jer. 31, 8.). ויחלו] Die Verdopplung hier, in חדלו Richt. 5, 7. und מרטה Ez. 21, 15. 16., ist Schwingung, hervorgebracht durch die Pause; für ויחלו neben ויחלו V. 23. vgl. Ps. 45, 10. Pred. 2, 13. Sie liessen ihn ohne Zeichen der Ungeduld ruhig zu Ende reden (vgl. Weish. 8, 12.); ידמו למו aber besagt mehr, als *ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ* oder auch יחרישו אל (Jes. 41, 1.), nemlich: sie liessen sich auch ohne inneres Widerstreben meinen Rathschlag gefallen (vgl. Ps. 62, 6. 2.). Also nahm auch nach ihm Niemand weiter das Wort (V. 22a.); denn „meine Rede war erfrischend und erquickend, wie Regen dem lechzenden Erdreich“. Vgl. 5 Mos. 32, 2. und, woselbst die Rede ein Thau, Sir. 18, 15. HARIR. p. 217. (s. den Comm.). — Zu 23b. bemerke:

24. Ich lächelte ihnen zu, die nicht trauten,
und mein leuchtend Antlitz brachten sie nicht
herunter. *r*)

25. Ich prüfte ihren Weg, und sass obenan,
und thronte wie ein König in der Kriegerschaar,
wie Einer, der Trauernde tröstet. *s*)

---

der Natursohn, der Bauer, sperrt, um Rede besser zu hören, den Mund auf, weil dann, freilich ihm unbewusst, der Gehörkanal sich erweitert.

r) Die ruhige, selbstgewisse Haltung, welche H. gegen Andersmeinende beobachtete. *die nicht trauten*] Nemlich meinem Rathe (21b.), dass derselbe heilsam sei. Das zu ergänzende Relativpron. hängt vom demonstrativen in אליהם ab (vgl. Ps. 16, 4. 49, 14., zu Jer. 8, 13.). — Nicht das Licht, sondern die Gesichtszüge selbst sind es eig., welche יַפִּלוּ (1 Mos. 4, 5 ff. Jer. 3, 12.). Er liess sich nicht irre machen, durch ihre Zaghaftigkeit sich nicht anstecken, so dass das heitere auf seinem Gesicht sich ausdrückende Vertrauen getrübt worden wäre. Da dem אור פנים übr. V. 23b. מלקוש vorausgeht, und 25b. מלך folgt, so scheint Erinnerung an Spr. 16, 15. nachzuwirken.

s) Er hatte aber für sie nicht etwa nur ein beleidigendes Lächeln, sondern er gieng auch auf ihre Gründe ein und widerlegte sie, überzeugte die Leute. אבחר דרכם] *Wählt' ich ihre Weise, so* u. s. w. (UMBR.), kann nicht heissen: wenn ich auch einmal mich in die Versammlung begab, sondern nur: wenn ich ihnen beipflichtete. Aber also nur dann, und gerade dann? und kam H., um ja zu sagen? EW.: *Gern wählt' ich ihren Weg* (? vgl. Jer. 15, 19.); da würde er aber Schweif, nicht Kopf geworden sein. DEL.: *Ich wählte für sie den Weg*, d. h. wählte ihnen den Weg aus, den sie gehen sollten; allein dergestalt soviel wie *bestimmen, vorschreiben* ist בחר niemals. Aus בחן *prüfen* (probare) hat sich בחר *erprobt finden, gutheissen* (probare 1 Mos. 6, 2.) erst herausgebildet; syrisch bedeutet בחן in Pah. wie בחר in Qal *explorare*, und von בְּחַר *prüfe!* ist στέρξον Sir. 27, 17. (vgl. den *Syr.*) falsche Uebersetzung. Vgl. noch Jer. 6, 27. ואשב ראש] Nicht, dass er sich an die Spitze setzte, um die Sache in die Hand zu nehmen, sondern seine Ansicht siegte, und so kam er obenauf, fand dann auch „als König" Gehorsam für seine Befehle zur Ausführung. Muthlose kräftigend vergleicht er sich mit einem, der Trauernde tröstet; jenes tritt ein vor etwaigem Unglück, dieses nach geschehenem. — C. 15, 24. vgl. 1 Kö. 11, 24. — Jes. 60, 2. — In u. St. wird die Relativität des Satzes dadurch angezeigt, dass der Akkus. vorausgeht (Jes. 34, 12. 58, 2. Ps. 99, 4.), und es ist die Accent. nach Maassgabe z. B. von Spr. 2, 16. zu ändern.

C. 30, 1. Und jetzt lachen über mich Jüngere als ich an Tagen,
Solche, deren Väter ich verschmähte,
zu bestallen bei den Hunden meines Kleinviehs. *t*)
2. Der Hände Kraft, was sollte die mir auch von Solchen,
für die das reife Alter verloren ist? *u*)

Cap. 30. zerfällt in zwei, wenn Vers 21. unecht ist, gleich grosse Hälften: V. 1—15. Hiobs Schmach, V. 16—31. sein Schade. Die erste sondert sich zu 8 und 7, die zweite in 7 und 9 VV.; beide fangen mit ועתה neu an, und ebenso die zweite Gruppe ersterer V. 9. Von C. 29. sich abhebend, folgen nunmehr die bezüglichen Zustände der Gegenwart. Es sind V. 1 ff. nicht Einzelne aus einer besondern Menschenraçe, sondern diese selber wird dem H. entgegengestellt; VV. 5. 8. stehn die Betreffenden in feindseligem Gegensatze zur Bevölkerung. Hiob ist nemlich seinerseits Typus eines Volkes, Israels. Die Züge der Schilderung konnte der Vfr von mehreren Volksstämmen aufnehmen, mit welchen er etwa selbst in Berührung kam; aber sein Zweck bringt es mit sich, dass er die armseligsten und verachtetsten zur Stellvertretung aussucht für die Heiden überhaupt, deren gehässiges Benehmen gegen seine Volksgenossen er von V. 10. an ins Licht setzt.

t) Der Vers tritt dem ersten Gl. des 24. im vor. Cap. gegenüber, sowie dem in V. 20. erhobenen Anspruch auf Ehre und der Aussage des 8. V. *deren Väter*] Diese vordem, nicht die Jungen selbst, welche damals überhaupt noch zu jung, oder noch nicht auf der Welt waren. — UMBR.: *den Hunden m. Schaafe gleichzustellen.* Also nicht einmal das? Es läge hierin eine unwahrscheinliche Uebertreibung; und nicht der Schäferhund speciell, sondern der Hund, zumal der herrenlose ist verachtet; dann bestände aber auch kein Zusammenhang mit V. 2. Vielmehr: *sie zu setzen in die Gesellschaft* u. s. w., sie beizugesellen den Hunden zur Obhut mit diesen im Vereine. Uebr. war, zu Bewachung der Heerde den Hund zu halten, ausländische (Jes. 56, 10. 11.), schwerlich hebräische Sitte.

u) Dass er sie nicht in seinen Dienst nahm, rechtfertigt er mit ihrer Untauglichkeit. Die Suffixe gehn also auf die Väter der jungen Leute zurück; und das 2. Gl. muss den Grund enthalten, wesshalb ihm ihre Kraft unzureichend erschien, ob man es nun mit J. H. MICH. absolut fasse, oder richtiger mit DE WETTE relativ, wie vom Prod. in ידיהם abhängig (zu 29, 24a.). — Für עלימו vgl. 22, 2. mit 1 Sam. 9, 3., zu כלח s. die Anm. C. 5, 26., zu אבד Jer. 4, 9.; es steht hier aber der erste Mod., indem diese Reife zum voraus für sie dahin ist. H. sagt: Wie hätt' ich auch solche Schwächlinge brauchen können, die hinsiechen in ihren besten Jahren! Von dem verachteten, ärmlichen Fischervolke der Hutêmi auf beiden Seiten des arab. Meerbusens bemerkt WELLSTED-(RÖDIGER

3. Durch Mangel und Hunger sind sie eingeschrumpft,
die da benagen die Steppe,
das Düster der Oede und Einöde; *v*)
4. die da Melde abreissen nebst Wermuth,
und deren Nahrung Ginsterwurzel ist. *w*)

II, 204.): schwerlich erreichen Viele von ihnen ein hohes Alter. Aehnlich äussert sich DIODOR (3, 17.) über ihre Vorgänger, die Ichthyophagen; und so bezeichnet MEGASTHENES ein „indisches" Volk als *ὀλιγοχρόνιοι, πρὸ γήρως θνήσκοντες* (STRAB. p. 711.).

v) Nahe lag zu fragen: warum so kurzlebig und schwächlich? Antwort: weil sie sich so kümmerlich nähren. — Als *harter Stein* nach der arab. Grundbedeutung müsste גלמוד ein erstes Obj. zu הערקים sein (Spr. 10, 17. Jer. 6, 2. 13, 27.). Da gibt es jedoch nichts zu nagen; und bei H. (3, 7. 15, 34.) bedeutet das Wort *schweigsam, lautlos*, aber so verhalten sie sich nicht V. 7 a. Als Nomin. parallel mit הערקים (vgl. Ps. 87, 1.) lässt es sich auch nicht wohl denken, da letzteres Wort, im selben Satze stehend, durch Plur. und Art. sich scharf abhebt. In der Erkl. von DEL.: *sie sind gliederstarr* (!), regt sich wenigstens das Gefühl, dass ein Finit. erfordert wird (vgl. 28, 4). Hier an der Stelle von יגרשו des 5. V. schreibe גִּלְּמוּ, ein seltenes Wort, welches für das bei H. wiederholt vorkommende ausgetauscht wurde, גלם (2 Kö. 2, 8.) bedeutet was طوى, nemlich *convolvere, complicare;* aber طَوِى ist *Hunger leiden*, und طَوًى nicht nur *das Gefaltetwerden*, sondern auch *der Hunger* (SILV. DE SACY, Chr. Ar. II, 137. IBN DOREID V. 51.). Dass ein Buchstabe sich am Wortende anleimt, kommt vor (Am. 1, 11, Ez. 31, 10., zu Ps. 31, 7.); vermuthlich aber verdarb ו in ד (1 Kö. 12, 33.), und statt גִּלְּמֻד schrieb man alsdann גלמוד. *benagen*] Vgl. PLIN. H. N. 37, 32.: — *Trogodytae praedones, fama et tempestate fessi, cum herbas radicesque foderent* etc. — אמש tritt hier hinter ציה an die Stelle von צלמות Jer. 2, 6. (vgl. 31.). Die Wüste ist ein Land nicht des Lichtes und nicht der Finsterniss (vgl. Sach. 14, 5.), sondern schauerlicher Düsterkeit (C. 3, 5.), weil Einem die Augen ausgehn, ohne im endlosen Raume Gestalten zu erkennen. Da der bürgerliche Tag mit der Nacht beginnt, so ist der natürliche das Heute, und der dunkelnde Abend vorher, welcher in Nacht ausläuft, אמש (vgl. 1 Mos. 31, 24. mit 29. und دون türk. *gestern* und *Nacht*). שואה ומשאה] Wieder 38, 27. Zeph. 1, 15., eine steigernde Verbindung wie Nah. 2, 11. Jes. 29, 2. u. s. w. שאה, eig. identisch mit פאה, ist ثأى *auseinander sein, klaffen* ff.

w) Erklärung des „Benagens" (vgl. PLIN. a. a. O.); die hier erwähnten Gewächse gehören der Steppe an. Ueber מלוח, kraft der Etymologie eine Salzpflanze, s. die Wbb. „Melluehh", sagt SEETZEN (Reisen

5. Aus der Gesellschaft werden sie weggescheucht;
   man schreit über sie wie über Diebe.
6. In Kluft der Schluchten müssen sie wohnen,
   in Höhlen des Erdreichs und der Felsen.
7. Zwischen Sträuchern brähen sie,
   unter Nesseln sind sie hingegossen.
8. Als eine verruchte und ehrlose Brut
   sind sie hinausgepeitscht aus dem Lande. x)

II, 300), „ein Gewächs, welches sehr saftvolle Blätter hat". שיח ist شيح, *Wermuth*, heimisch in Syrien und in der Steppe (WETZSTEIN, Reisebericht S. 41.), zumal in Nedschd (RASMUSSEN p. 8.); und vermuthlich ist im Unterschiede zu שיחים V. 7. auch שִׂיחַ auszusprechen. הקטפים] Vgl. 8, 12. עלי] Vgl. 1 Sam. 14, 33. 4 Mos. 31, 8.; *neben*, „um den S'îḥ herum", so dass sie letzteres Unkraut stehn liessen, wäre nichtssagend. לחמם] Die dicken Wurzeln der *genista retem* sind sehr bitter, und die Araber meinen, sie lieferten die besten Holzkohlen (ROBINS. Pal. I, 336. BURCKH. Reis. in Syr. S. 791. vgl. Ps. 120, 4.). Gleichwohl darf nicht mit GESEN. *sich zu wärmen* (Jes. 47, 14.) verstanden werden; denn so ergäbe sich kein diese Geringsten kennzeichnendes Merkmal, und dass die Kräuter in a., um sie zu essen, von ihnen gepflückt werden, sollte wenigstens angedeutet sein.

x) Als Hungerleider sind sie im voraus verdächtig, stehlen zu wollen (Spr. 30, 9.); und, wenn die Beduinen im Culturlande Aegypten wie Diebe und Landstreicher betrachtet werden (VOLNEY, Voyage etc. I, 47.), dann diese Aermsten im Acker- und im Weideland nicht anders. Sie werden weder in حَضْر noch in بَدْو geduldet, und sehen sich dergestalt genöthigt, in den abgelegensten und unwohnlichsten Winkeln der Wüste Unterkunft zu suchen. Vers 8. rundet ab, den Grund angebend, wesshalb sie fortgejagt werden: die ungünstige Meinung, welche man von ihnen überhaupt und mit Recht hegt. — גֵּו, sonst *der Rücken*, bedeutet hier wie aram. und arab. גַּו, جَوّ *das Innere;* das von vorn Wahrscheinliche wird durch 8b. bestätigt. Der Rücken z. B. eines Hauses ist sein hinterster, innerster Theil, wgg. er auch als die Oberfläche (vgl. ظَهْر), die Rückseite auch als die äussere (ظاهر) gedacht werden kann. — Man erklärt עריץ gemeinhin *schauerlich, grausig;* aber عَروض bedeutet unter Anderem auch *Weg durch einen Berg* und tritt so dem Begriffe von נחל nahe. — Nicht: *es ist zu wohnen*, wie bei Verneinung (Richt. 1, 19. Am. 6, 10.), sondern: *sie sind* d. i. haben *zu wohnen* (Jes. 38, 20.

9. Und jetzt bin ich ihr Spottlied geworden,
und ward ihnen zum Gerede.
10. Sie verabscheuen mich, treten fern von mir weg,
und sparen meinem Antlitz den Speichel nicht. *y*)
11. Ja, seinen Strick löst Einer und misshandelt mich,
und lassen vor mir sich den Zügel schiessen. *z*)

Hos. 9, 13. Mich. 5, 1.). Vor חרי wird die Präp. בְּ zu wiederholen sein. Gekennzeichnet aber sind also die חֹרִי, die Urbewohner des Gebirges Seïr (1 Mos. 14, 6. 36, 20.), über deren Felsenwohnungen, ähnlich denen der Thamudäer (Coran, Sur. 7, 72. 15, 82. s. Marâç. I, 288., IBN CHALDUN bei SILV. DE SACY zu ABDOLL. p. 563.) HIERON. zu Ob. v. 15. nachzulesen ist. — Angemerkt ist V. 7. ihr Thun und Lassen unter Tags ausserhalb ihrer Behausung. — C. 6, 5. — חרול ist eig. حَرِيم, was man nicht berühren darf. — Die Kategorieen 8a. sind Appos. zum Subj. im Finit., enthalten das Urtheil, welchem in b. Folge gegeben werde, dem aber H. selbst auch beipflichtet. בני נבל] Nicht eben: Ruchlose von Hause aus, sondern, um die *filii infamiae* anzuschliessen, statt נְבָלִים (vgl. Ps. 72, 4. 2 Kö. 15, 14. Am. 9, 7.), wie man zwar in der Verbindung 2 Sam. 13, 13. formieren mochte. DEL. will: *Söhne von Ehrlosen.* Allein *infamis* würde בלי־שם] erst in zweiter Linie bedeuten, und dafür dann Beweis zu fordern sein; wir vergleichen vielmehr בני־בליעל (1 Kö. 21, 10. Richt. 20, 13.). נכאו] نَكَأَ sagt man eine Wunde, نكى einen Feind (Kâmil p. 680.); im Hebr. besteht kein Unterschied.

y) V. 9—15. Auf den Sprecher selbst bezogen, ist die Aussage des 9. V. verständlich (vgl. 17, 6. Klagl. 3, 14. Ps. 69, 12b. ff). Dagegen scheint undenkbar, dass das Benehmen dieser Leute, wie es V. 10. geschildert wird, der Person Hiobs gelten sollte: weder konnten sie sich das unterstehn, noch würden die drei Freunde und Andere es geduldet haben. Alles dies erlaubten sich die Heiden gegen Israeliten im Exil inmitten ihrer. — Sie halten sich von ihm ferne (vgl. Jes. 65, 5), nicht weil H. aussätzig ist (vgl. 3 Mos. 13, 45. 46.), denn sie treten doch so nahe hinzu, um ihn anspeien zu können; sondern dem Heiden ist der Hebräer *vice versa* unrein, angespieen wird der Knecht Jahve's auch Jes. 50, 6. Das *Targ.* meint, sie spieen vor ihm aus; aber das wäre zu wenig, ist auch als Zeichen des Abscheu's für den Orient nicht nachgewiesen, und לִפְנֵי, על־פני, מִלִּפְנֵי wäre dann richtiger.

z) In Schilderung seiner Lage kann H. auf den Urheber derselben zu sprechen kommen V. 19 ff, aber nicht wohl das Thun seiner Feinde V. 9—14. durch dasjenige Gottes 11a. unterbrechen. Vor der Aussage in b. und hinter V. 10. ist es an sich weniger wahrscheinlich, dass von Gott in a. die Rede werde, ob man nun mit DEL.: *denn mein Lebensseil*

12. Auf die rechte Seite treten sie muthwillig,
stossen meine Füsse hinweg
und werfen auf wider mich ihre Pfade des Verderbens. *a*)

13. Sie reissen meine Strasse auf,
mein Unglück fördern sie noch,
ohne Noth ihrerseits. *b*)

— oder mit DILLM.: *denn meine Sehne hat er gelöst*, erklären mag. Das Lebensseil ist nicht umgebunden (vgl. 12, 18.), und wird durch 4, 21. so wenig bewahrheitet, als die Lösung der Sehne einen Gegensatz bildet zum Sprossen des Bogens 29, 20. Die Erkl. setzt das Q'ri voraus; allein das K'tib hat als solches schon die Vermuthung für sich, und wird durch LXX und *Vulg.* bestätigt. — Deutlich führt כִּי steigernd (11, 6. 19, 29.) eine ärgere Ungebühr ein, deren etwa ein Einzelner gegen einen Hebräer sich erfrecht. Bei dieser Classe Menschen vertritt den Gürtel ein Strick (BURCKH. Bed. u. Wah. S. 39.). Im Wesentlichen richtig ROSENM. UMBR. SCHLOTTM. und besonders HRZL. — Statt des allein richtigen רִסְנָם פָּנַי theilten in b. die Masoreten, nachdem מִפָּנַי V. 10. vorausgegangen, ebenso ab, um so eher als פָּנַי statt אֶת־פָּנַי (Jes. 1, 12. Ps. 42, 3.) ihnen ungewohnt war. Die Formel selbst besagt: sie thun sich in meiner Gegenwart keinen Zwang an, lassen ihrem Muthwillen freien Lauf (ZAMACHSCH. Gold. Halsb. § 22. NAWAB. 98. HARIR. p. 592 Comm. JUVEN. 14, 230). רסן hier leitet sich übr. erst vom Finit. رسن ab, und dieses ist Denom. von רסן 41, 5. (vgl. עָרַף von עֹרֶף).

a) Die allgemeinere Kategorie 11 b. wird V. 12. ff nachgewiesen. פרחח] Schwerlich *Gespross*, *Brut*, so dass das Wort Subj. wäre, als Collektiv mit dem Plur. verbunden, was zweifelhaft; und es sind wohl die Nemlichen wie vorher. Vielmehr also Appos. zum Subj. in יקומו, und desshalb nicht weiter flektirt (s. zu 24, 7.); nur würde dann *wuchernd* (EW.) unechter Ausdruck sein. Eine sachgemässe Bestimmung dgg. scheint בְּחוּצְפָּא (*mit Frechheit*) des *Targ.* Der Stamm geht (vgl. פקח und فقأ) auf فرِأ zurück, *muthwillig*, *keck*, *munter sein* z. B. vom Rosse und Esel (FACHRI p. 61. CAZWINI II, 353. ABDOLL. p. 39.). Man könnte auch auf فكر rathen; allein dieser Wurzel entspricht פאר. Sie treten ihm (s. רגלי) zur Rechten, nicht gerade als Ankläger (Sach. 3, 1. Ps. 109, 6.), sondern, sofern es ein Gebahren des Uebermuthes, maassen sie sich mit der rechten Seite einen Vorzug an. Zu dem Ende aber müssen sie, wenn er da steht, wo sie hintreten wollen, ihn wegdrängen. Der bildliche Ausdruck in b. erinnert an 19, 12.

b) Andererseits machen sie seinen eigenen (Lebens-) Weg ungangbar. נתיבה ist auch hier wie Richt. 5, 6. im Unterschiede zu ארח *via recta*

14. Wie ein breiter Waldstrom kommen sie daher,
als ein Sturzbach wälzen sie sich heran. *c*)

---

et patens, نَيْسَب. — Zu seiner הוה, welche bereits vorhanden (6, 2.), helfen sie noch, mehren dieselbe. לא עזר למו] EW.: in Beziehung auf sie, d. i. *vor ihnen* (vgl. Ps. 68, 21.) hilft keiner; allein, auch wenn אֵין עזר geschrieben stände, konnte kein Leser die Worte so verstehn (s. 29, 12. 26, 2.). DEL.: *die selber Hülflosen;* ähnlich schon SCHLOTTM. und Andere. Also: mit denen es Niemand hält: eine matte Kategorie, da Solches mancherlei Gründe haben könnte; und sie bedürfen der Hülfe nicht. Man wird an die Formel لا أَبا ل erinnert (SILV. DE SACY, Anthol. p. 397. Hamâs. p. 72, b. ZUHEIR Mo. V. 47. L. Cantil. p. 167.), welche aber nur als Anrede لَكَ, لِأَبِيكُم vorkommt. Der Satz könnte Appos. zum Gen. des Suffixes in הויתי (vgl. Ps. 69, 4., zu C. 29, 24.), und עזר im Sinne wie 1 Kö. 1, 7. gesetzt sein. Der Israelite macht nicht mit; er hält sich zurück von seinen heidnischen Nachbarn, und wird darum von ihnen angefeindet. Indess die Deutlichkeit würde erfordern, dass der Gen. des Suffixes nicht durch ein Wort von dem Relativsatz getrennt sei. עזר, im Satze nachgeordnet, ist nicht unwahrscheinlich Partic., es sollte dann aber das Subj. vorausgehn. Statt לא schrieben wir also אַל (vgl. LXX 13, 15., zu 34, 29.), und gewönnen dann einen Gedanken wie 10, 3 b.: Allein sie, welche in a. יַעַזְרוּ לרעה (Sach. 1, 15.), sind vielmehr עֹזְרִים Gottes, der die הוה geschickt hat, wie Jene 9, 19. עזרי רהב sind; und somit würden wir עֹזֵר (Jes. 31, 3.) aussprechen: *indem* oder *so dass Gott von ihnen unterstützt wird.* Die Lesart ist ohne Zweifel verdorben; und DILLM. stellt es frei, עֹצֵר zu schreiben: *und Niemand thut ihnen Einhalt.* Sollte indess dieses geläufige Wort verkannt worden sein? Sofern ר auch aus ם verdirbt (zu Spr. 19, 19.), möchten wir eher an עזם (vgl. zu 18, 2. mit 2 Mos. 23, 5.), gewöhnlicher זעם denken, עֹזֵם, besser עָזַם aussprechend: *gegen die man* (nemlich Er, Gott) *nicht eifert*, oder, was vorzuziehn: *nicht eifert er gegen sie* (vgl. 24, 12 b.). Die meiste Wahrscheinlichkeit hat צַר (vgl. Jes. 63, 9.), gleichwie Jes. 9, 10. umgekehrt עֹזְרֵי statt צָרֵי zu schreiben sein wird. Sie thun es ohne Noth, ohne dass ihr Interesse es gebietet, ohne dass sein Schade ihnen etwas nützt.

c) Form ihres feindlichen Vorgehns. Gew.: *wie durch breiten Riss* oder ähnlich, und (b.) *unter Gekrach* u. s. w., oder: *unter Trümmern* (DILLM.). Allein, ob sie durch eine breite oder eine enge Bresche kommen, macht keinen nennenswerthen Unterschied; durch das in die Thür geschnittene Loch für die alte Katze schlüpfen auch ihre Jungen. Eher noch: *wie gegen eine br. Br. kommen sie* (an mich 3, 25.); mit einer Bresche wäre er jedoch nicht selbst zu vergleichen, sondern sie fände sich an ihm (16, 14.). *Unter* (תחת) *Krachen* ferner ist ein Germanis-

15. Gekehrt sind wider mich Schrecknisse,
sie verjagen wie ein Sturmwind meine Hoheit,
und wie eine Wolke geflohen ist mein Heil. *d*)
16. Und jetzt giesst meine Seel' in mir sich aus,
es halten mich fest Tage des Elends. *e*)

---

mus; *unter Trümmern* aber mögen sie sich allenfalls begraben, und *Trümmer* bedeutet שֹׁאָה nirgends. פֶּרֶץ ist Jes. 30, 13. und Inscr. Gerb. soviel wie פֶּרֶץ מָיִם 2 Sam. 5, 20.; und über תחת, wenn mit כְּ parallel, hat man nicht anders zu urtheilen (s. 1 Mos. 30, 2. Hab. 3, 7.), als über לִפְנֵי im gleichen Falle 3, 24. geschieht. שאה steht ganz eigentlich vom Brausen des Wassers (Jes. 17, 12.), שׁוֹאָה ist ein solcher brausender Strom (Spr. 1, 27.); und die בלהות im folg. V. hantieren 27, 19. כַּמָּיִם. Endlich kommt auch die Breite bei einem Strome in Anschlag. — Von dieser unserer Auffassung behauptet DILLM., sie habe den sonstigen Sprachgebrauch und den Zusammenhang gegen sich; richtig aber erklärten wenigstens das erste Gl. schon das *Targ.* und EICHHORN.

d) Geschichtlich bezogen, sagen die VV. 12—14.: Sie, die Heiden, drängen sich vor, stossen den Hebräer beiseite, und suchen ihm überall zu schaden (V. 12.); sie behindern sein Fortkommen in der Welt, verschlimmern sein Schicksal noch (V. 13.), und fallen schliesslich vollends *agmine facto* über ihn her. Vers 15. zieht aus all diesen Missverhältnissen das Ergebniss, welches sich für den Israeliten herausstellt. — ההפך] Impersonelles Finit., den Akkus. regierend, und nicht desshalb im Sing., weil es vorausgeht. תרדף] LXX (ᾤχετο) lesen das seltene Niphal; wird aber ein Verfolger nicht genannt, so bleibt Belang und Erfolg des Nachjagens zu sehr im Ungewissen. *Vulg.: abstulisti;* allein Anrede an Gott (13, 25.) käme hier vor der 3. Person V. 19. und vor V. 20. vereinzelt zu früh, und für die ganz allgemeine Aussage in a. scheint Angabe eines Zweckes wünschenswerth. Also lässt DEL. בלהות Subj. sein, und DILLM. macht noch weiter den Satz zu einem relativen, unähnlich dem parallelen 3. Gl. Die Schrecknisse verfolgen hier, wie sie 27, 20. einholen (vgl. 5 Mos. 28, 45.). *Velut ventus* stände von Gott schicklich nicht zu sagen, *velut ventum* noch weniger (vgl. Spr. 21, 6. 27, 16.). Nunmehr aber ist deutlich gemeint: *wie der Wind,* denn נדבתי läuft mit ישעתי parallel, und diess ist eine Wolke, welche der Wind jagt. — עברה klingt an עב an (vgl. Ps. 18, 13.), und נדיבה, nur hier vorkommend, vielleicht von נתיבה V. 13. her nach.

e) Zweite Hälfte V. 16 ff., zu welcher V. 15b. überleitet, nachdem V. 9 ff. das Schwinden seiner נדיבה hauptsächlich betont worden. V. 16. markirt a. sein subjektives, b. sein objektives Gehaben: Betrübniss über sein Elend. — Symbol der Seele ist 1 Sam. 7, 6., der Muth wird Jos. 7, 5. Wasser. Die Seele, hier die leidende, Eindruck empfangende, leistet diesem keinen Widerstand, sondern in ihren Schmerz versunken gibt sie sich gänzlich ihrer Traurigkeit hin. Vgl. übr. Jer. 8, 18. und zu Ps. 42, 5.

17. Die Nacht bohrt in meinen Gebeinen und trennt sie los,
und, die an mir nagen, schlafen nicht. *f*)
18. Durch Uebermacht verwandelt sich mein Kleid,
womit er nach Art meines Leibrocks mich gürtet.
19. Er hat mich geworfen in den Koth,
und ich bin ähnlich geworden wie Staub und Asche. *g*)
20. Ich schreie zu dir, und du antwortest mir nicht;
du stehst da und blickest mich starr an.
[21. Du wandelst dich zum grausamen Feinde mir,
mit der Stärke deiner Hand befehdest du mich.] *h*)

---

f) Nachweis des עֳנִי V. 17—19. im Einzelnen. Es könnte עצמי von unpersönlichem Passiv (נִקַּר) als Akkus. abhängen (zu 15a.), so dass לילה lokativisch stände; und so die alten Uebersetzer. Allein nur stärkerer Nachdruck durch Gegensatz könnte die Nebenbestimmung an die Spitze drängen (Hos. 4, 5. 4 Mos. 9, 16. 1 Sam. 14, 36.); die Nacht aber ist den Tagen 16b., welche sie herbeiführen, subsumirt. Vielmehr, wie 3, 2. wird der Nacht metonymisch, was in der Nacht geschieht, beigemessen, mit Betonung, weil sie gerade ihm Ruhe bringen sollte (7, 13.). נקר] Nicht *durchbohren* (דקר), sondern *weg-* oder *ausbohren*. Der Aussatz frisst die Knochen an, so dass einzelne Glieder sich ablösen. מעלי] Vgl. V. 30. ערקי] *Meine Nager* (vgl. רֹאִי 7, 8.), die nagenden Schmerzen, welche er bei solchem Fortschreiten der Krankheit erduldet.

g) An das Wühlen der Krankheit in seinem Innern reiht sich ihr Niederschlag in seiner äussern Leibesgestalt. Durch *vis major* (23, 6.) gegen seinen Willen ist er dem äussern Ansehn nach in einen Andern verwandelt. Sein „Kleid" ist, wie er selber 29, 4. Kleid des צדק, seine Haut (V. 30.) oder sein Leib (7, 5.). — Subj. in יאזרני kann nicht לבושי sein; und es darf nicht nach 16, 15. erklärt werden, denn das Umgürten des Sackes ist Hiobs Sache, und würde hier noch zu früh erwähnt. אזר ist mit dem Akkus. der Person und dem der Sache construirt. Nicht: *wie mit meinem Leibrock*, denn dieser ist kein אֵזוֹר; auch nicht: *wie meinen Leibrock*, denn dieser wird nicht gegürtet, es sei denn, ausnahmsweise mit dem Sack. Vielmehr, die *vestis extima* לְבוּשׁ, der seinen Leib bedeckende Schorf, liegt ihm so enge an wie sein Unterkleid. — Art und Weise des התחפשׂ wird 19b. angedeutet. Das erste Gl. besagt nicht: er hat mir die נדיבה (V. 15.) entzogen (vgl. 1 Kö. 16, 2. mit 14, 7.), so dass H. in Folge dessen sein Horn in den Staub steckte (16, 15b.), sondern er sitzt in der Asche (2, 8. 42, 6.) und sieht asch- und erdfarben aus.

h) Der ihn schlägt, kann auch ablassen; also fleht er zu ihm, tritt vor als Bittender (vgl. Jer. 15, 1.); jedoch Gott blickt ungnädig (16, 9.) auf ihn (בי s. zu 7, 8.), denn er ist ihm ein erbarmungsloser Feind geworden, und behandelt ihn demgemäss. עמדתי] An sich und kraft

22. Du hebst mich auf, lässest einher auf dem Sturm mich fahren,
lässest mich zerrinnen, streckst mich hin. *i*)
23. Denn ich weiss: zum Tode willst du mich wieder bringen,
ins Versammlungshaus aller Lebendigen.
24. Nur an die Ruine woll' er nicht Hand anlegen,
oder hätte sie an deren Verderben Gewinn? *k*)

37, 14. wahrscheinlicher ist עֲמֻדָתְ, wie der *Syr.* las (s. zu Ps. 31, 7.). — Vor תהפך ist eig. Vav rel. weggefallen. Der Vers ist jedoch überflüssig und nichtssagend, das Wort עֹצֶם dem Buche H. fremd, und אכזר 41, 2. andern Sinnes. Aus der Stelle 16, 9., an welche Vers 20. erinnerte, scheint auch תשטמני zu fliessen.

i) Die מַשְׂטֵמָה (V. 21.) wird hier näher bezeichnet, oder vielmehr gibt Gott seiner Wahrnehmung 20 b. sofort Folge. Richtig verbinden in a., einem Falle jenem 28, 4 b. ähnlich, *Vulg.* und *Syr.* Der Wind kann Einen aufheben (27, 21. Ez. 3, 12.), aber nicht Gott ihn *in den Wind hinein*, wie in einen Wagen (DILLM.), und תרכיבני bedarf sehr der Ergänzung, denn auf die Beschaffenheit des רֶכֶב kommt viel an. Auch der Accent, kein Dechi (vgl. 31, 7.), meint es nicht anders, und mit אל wird הרכיב auch 2 Sam. 6, 3. construirt. — Gott (Ps. 102, 11.) zieht ihm den Boden unter den Füssen weg (dgg. Ps. 30, 8.) und lässt ihn „mit dem Sturme segeln", d. h. in reissender Hast einem unbekannten Ziele zutreiben (vgl. يَرْكَبُونَ الرِّيحَ L. Cant. 207, 5.). — Indem den Auslegern entgieng, dass das Suffix des ersten Finit. auch beim zweiten Gültigkeit haben kann (Ps. 139, 1. Jes. 46, 5.), also תְּשַׁוֵּה angezeigt ist, denken mit LXX die Punktirer an תּוּשִׁיָּה, Neuere an תְּשׁוּאָה, während umgekehrt 36, 29. LXX ἰσότητα schreiben. DEL. z. B.: lässest mich *zerrinnen in Sturmgetöse*, DILLM.: — *in Sturmesbrausen*. — תשוה wäre etymologisch was תְּדַמֶּה, eig.: *du ebnest ein*, streckst hin für todt, schicklich hinter מוֹגֵג, denn die Wasser fliessen flach. — Gott macht ihn nicht bloss mürbe, sondern löst ihn auf, indem Leib und Seele, aber auch die Glieder des Leibes und die Gedanken (17, 11.) sich trennen.

k) Absicht, welche der Grund dieses Verfahrens, über die er aber nicht hinausgehn, sondern mit ihrer Erreichung sich begnügen wolle. — Zu ידע ohne nachfolgendes כי vgl. 19, 25. מות ist Akkus. des Zieles wie בית מ' selber. — Für das Verständniss von 24 a. merke: Ein Wort בְּעִי *Bitte* existirt im Semitischen überhaupt nicht; שלח יָד בְּ hat seinen bestimmten Sinn: *Hand anlegen an* —, *sich vergreifen an* — (2 Mos. 22, 7. Est. 6, 2. 1 Mos. 37, 22.); עי endlich, einen Steinhaufen nennt H., wie UMBR. richtig sieht, seinen zertrümmerten Körper. Dieser bildliche Aus-

25. Fürwahr, ich weinte ob ihm, der harte Zeit hatte,
meine Seele bejammerte den Armen.
26. Ja, Gutes hoffte ich, und Böses kam;
ich harrete auf Licht, und es kam Dunkel. *l*)
27. Meine Eingeweide in Siedhitze ruhen nimmer,
überfallen haben mich Tage des Elends.
28. Geschwärzt geh' ich herum nicht von Sonnengluth,
Ich trete auf, will in der Versammlung schreien.
29. Bruder bin ich geworden den Schakalen,
und ein Genosse den Straussen. *m*)

---

druck hat kein Bedenken gegen sich (vgl. 16, 14. Ps. 62, 4. Jer. 1, 18.). In b. seinerseits geht das Suffix von פיד auf עי zurück, לָהֶן also nach bekannter Enallage des Numerus (37, 12. Am. 9, 11. Jes. 49, 15.) auf יד um so mehr, da auch שָׁלַח יָדַיִם בּ (Ps. 55, 21.) gesagt wird; שׁוּעַ aber bedeutet hier was 36, 19., was im Namen יְהוֹשֻׁעַ, (*Jahve ist*) *Reichthum* ff. Von unnützer Bemühung sagt man sprichwörtlich כְּמַכַּת הַמֵּת (BUXT. Flor. p. 241.); Ep. ex Pont. IV, 16, 51. fragt OVID: *quid juvat exstinctos ferrum dimittere in artus,* und parallel Antigone V. 1030: τίς ἀλκὴ τὸν θανόντ' ἐπικτανεῖν; Die Auffassung von EW. DEL. DILLM.: *wird einer beim Einsturz nicht die Hand ausstrecken? bei seinem Untergang* nicht *desshalb schreien?* widerlegt sich schon selbst. Besser SCHLOTTM.: *Nur, Trümmer tastet man doch nicht an! oder ist Jenes Sturz des Andern Heil?*

l) Diese Bitte um Schonung begründet H. damit, dass auch er Mitgefühl bewiesen habe; vergebens freilich habe er einen Lohn dessen erwartet. — *Oder nicht* könnte אם־לא nur dann bedeuten, wenn כי V. 26. einen Gegensatz brächte, steht also vielmehr versichernd (31, 20. 31.); und כי führt mit Nachdruck direkte Rede ein. קשה־יום] Σκληρὰ ἡμέρα(ς) der LXX 1 Sam. 1, 15. drückt die richtige Lesart קְשַׁת־יוֹם aus; und PLAUT. Poen. V, 2, 63. erkennt in *Muphonnium* ein Hebraist unschwer מְאַפְּנֵי־יוֹם, *Verkehrte des Tages,* die ihren verkehrten Tag haben. עגמה] Besondere Orthographie statt אגמה (vgl. Jes. 19, 10.); arab. lautet die Wurzel وجم (vgl. zu 33, 24.), etwas *schmerzlich empfinden, in Gram versinken* ff (HIRT, Anth. p. 219. FACHRI p. 201. CAZWINI I, 66.). — Zu V. 26. vgl. Jer. 8, 15. ואיחלה] Den Sinn der Vergangenheit erkannten die Verss., schwerlich diess die Punkt.; ו ist das relative, und also richtiger mit ◌ָ auszusprechen (s. zu Ps. 73, 16.).

m) Vers 27 a. hebt an, das Böse (V. 26.), so eingetroffen sei, im Einzelnen nachzuweisen; das 2. Gl., die allgemeine Aussage von 16 b., dient nur dazu, einen vollständigen Vers herzustellen. An die drei VGll. schliesst sich in gleich vielen der Reflex des Zustandes in seinem Empfinden, wie es sich kundgibt. — רתחו] bezeichnet nicht, wie in der gleichen Verbindung Jes. 16, 11. יֶהֱמוּ, Aufgeregtheit des Gemüthes, sondern körperliche Empfindung: Fiebergluth rast in seinen Eingeweiden. Schreibe

30. Meine Haut löst geschwärzt sich von mir ab,
und mein Gebein ist versengt von Brande.
31. Zur Trauer wurde meine Cither,
und meine Schalmei zu lautem Weinen. *n*)

C. 31, 1. Einen Bund hatt' ich geschlossen mit meinen Augen;
und wo thät ich den Blick richten auf eine Jungfrau?

übr. nach Dechi Munach oder vor Merka das Rebia-Geresch. — Wie aber der 18. Vers an die Aussage des 17. V., so reiht auch hier V. 28. sich die Zerstörung der körperlichen Gestalt an. Für *wandeln im Lichte* (Jes. 2, 5.) kann schon *wandeln in der Sonne* nicht gesagt werden, und so bedeutet בלא חמה unmöglich hier *im sonnenlosen Dunkel.* Vielmehr: *durch* was *nicht Sonne* ist (vgl. 8, 11. Ps. 17, 1.); und da selbstverständlich weder die Schwärze noch das Umgürten des Sackes vom Sonnenbrande herrührt, H. diess also nicht mit Fleiss kann bemerken wollen, so ist בלא חמה für die Meinung von קדר maassgebend (vgl. HohL. 1, 5. 6.), und חמה, die Sonne von Seiten ihrer Gluth (Ps. 19, 7.) bezeichnend, der echte Ausdruck. *Ich trete auf*] Als Zeuge (vgl. 16, 7.), als Kläger über das ihm zugefügte Unrecht, aber nicht in der ἐκκλησία, welche er ja nicht als in der That gegenwärtig denken, sondern nur in Aussicht nehmen kann. Also ist בקהל zu אשוע zu ziehn, und folgerichtig קַמְתִּי, nicht die Var. קַמְתִּי zu schreiben. — V. 29. wird dieses Schreien gekennzeichnet. Vgl. einerseits 17, 14., andererseits Mich. 1, 8., Vergleichungspunkt ist das laute klagende Geheul.

n) V. 30. kehrt in a. von V. 28., in b. von V. 27. das erste Gl. zurück, und Vers 31. verhält sich zu ihm wie V. 28. b. 29. zu 27. 28 a. חרה] Als Mil'el accentuirt, von חרר; עֶצֶם ist weiblichen Geschlechtes. — Zu V. 31. vgl. 21, 12. und Klagl. 5, 15. Am. 8, 10.

Das in C. 30. geschilderte Schicksal Hiobs sticht grell ab von seiner Schuldlosigkeit C. 31. Diese wird hier in der Weise erörtert, dass H. eine Reihe Sünden, die ein Mann von seiner Lebensstellung etwa begehen konnte, namhaft macht, mit der Erklärung, er würde der Strafe als einer gerechten sich unterzogen haben (VV. 8. 11 f. 22 f. 40.), aber, dass er sich vergangen habe, feierlich läugnend, zum Theil unter Angabe der Erwägungen (VV. 14. 15. 28. 34.), von welchen geleitet er das Böse mied und Tugenden übte. Er könne darum mit Stolz Gotte, seinem Widerpart, gegenübertreten VV. 35. 36.

Der Sprecher hebt mit der Aussage neu an, Gott habe ihn überhaupt ungerecht behandelt V. 1—4. Hinter diesem Eingange sodann erstreckt sich das Cap. durch zwei, sofern die VV. 25. 30. 32. 37. auszustossen sind, gleich grosse Hälften, deren erste V. 16—20. mit 3 und 2,

2. Und was war das Gottesloos von oben,
   und das Erbtheil vom Allmächtigen aus Himmels-
   höh'n? *o*)
3. Gebührt nicht Unglück dem Bösewicht,
   und Missgeschick den Uebelthätern?
4. Konnt' er nicht sehn meine Wege,
   und all meine Schritte zählen? *p*)

---

die zweite V. 35—40. mit 2 und 3 VV. abgeschlossen wird. Die Aufzählung beginnt V. 5. mit stets wiederkehrendem *wenn*, welches entweder eine Bedingung einführt (z. B. V. 5—13 ff.) oder ohne Folgesatz betheuert (V. 16—18. und 19. 20., im zweiten Theile VV. 29. 33.). Meistens ordnen sich als Vorder- und Nachsatz oder als correlate Betheuerung zwei VV. zu einander, und etwa bilden erst zwei solche Gruppen eine vollständige Periode (V. 1—4. 9—12.). Es können indess die zwei VV. sich auch durch einen dritten abrunden (V. 13 f. 16 f. 21 f. 38 f.), und die Periode einfach aus 4 VV. bestehn.

o) C. 30, 25. 26. war Vorwegnahme; und wie Vers 26. am 25. so hängt der 2. Vers hier am ersten: das Glück, so H. hoffte, sollte Lohn von Seite Gottes sein. Aber (VV. 3. 4.) „für meine Frömmigkeit ward mir das Loos, welches den Frevler treffen sollte, und doch kannte Gott meinen Wandel". *Bund*] will sagen „Vertrag", mit welchem er ihnen eine Verpflichtung auferlegte, welche? erhellt aus b. Es sind aber s e i n e Augen, also gilt sie ihm selbst; und so schiebt er in b. sich an die Stelle des Organs. *Syr.* und *Vulg.: Vertrag, dass ich nicht wolle* u. s. w.; allein es muss angedeutet sein, dass der Vertrag auch gehalten wurde (2 Sam. 23, 5.). מה] Die Frage schliesst Verneinung ein (2 Kö. 4, 13. 5 Mos. 10, 12.). — Als Beispiel, von welchem als *a majori* zu schliessen, ist mit Fug eine höhere Tugend gewählt, die vom Gesetze nicht gefordert wurde, sofern nur nach fremdem Eheweibe nicht gelüstet werden soll (2 Mos. 20, 14. vgl. Mtth. 5, 28.): der verheirathete Hiob untersagt sich, was dem Unbeweibten überhaupt keine Sünde war. — Vers 2. ist durch den Zusammenhang mit V. 1. auf die Stufe der Vergangenheit gehoben. — C. 20, 29.

p) Die Antwort auf die Frage liegt schon thatsächlich vor: איד; also wird fortgefahren: aber, was mir ward, gebührt ja im Gegentheile dem Frevler. Die Nominative sind nicht durch den Gen. ergänztes Subj. für חלק und נחלה, sondern zu den Dativen ihres Satzes. Eig.: *ist für den B.*, nemlich von Rechtswegen, der Idee zufolge, in Wirklichkeit eben nicht. נֵכֶר] oder נֵכֶר wie חֵסֶר und חֹסֶר; es entspricht نُكْر (شىء) (vgl. חֵלֶד und dgg. مَهْر), مُنْكَر, *Widriges, Unangenehmes.* — Den Gedanken vollendet V. 4. die Fortsetzung: dass ich kein Solcher bin,

5. Gieng ich um mit Unwahrheit,
und verzog bei Truge mein Fuss, —
6. wägen mocht' er mich mit gerechter Waage, —
einsehn musste dann Gott meine Unschuld. *q*)

konnte er wissen. Die *Schritte*, hier nicht wie 14, 16. dem Fehltritte gegenüber, sind nicht lediglich die guten Thaten (s. zu V. 37.), sondern seine Handlungen überhaupt. Der 2. Mod. spricht schwerlich ein Pflegen in der Vergangenheit, somit Thatsache aus; denn Gott könnte auch ohne Kenntnissnahme von seiner Rechtschaffenheit nach Willkühr ihn misshandelt haben (9, 22 ff.). Also macht der Aorist die Sache facultativ; es reicht hin, dass Notiz zu nehmen und Bescheid zu wissen nur von ihm selbst abhieng.

q) All den Abwegen im Besondern, welche H. vermied, gehen V. 5—8. zwei Kategorieen allgemeinen Charakters voraus, und zwar an der Spitze mit Recht der böse Gedanke als solcher, wenn er auch nicht That wird, von welchem Gott sich überzeugen konnte, dass H. eine solche Sinnesart nicht gehegt hat. — Von V. 6. gibt sich a. als offenbaren Folgesatz eines bedingenden, so dass אם V. 5. weder wie die Partikel der Betheurung anzusehn noch in der Bedeutung *ob* zu fassen sein wird. — שוא ist die innere Lüge, die unlautere Gesinnung (vgl. 11, 11.); statt עם würde vor מְתֵי־שׁוא wohl בַּעֲצַת gesagt worden sein (vgl. Ps. 1, 1.); das *gehen mit* — besagt umgehen mit —, sich tragen mit —: von Unwahrheit und Trug wird hier wie von Personen die Rede (Ps. 26, 4.). ותחש] חשה, arab. خشي *reformidavit*, (aus Furcht nicht weiter gehn wollen) bedeutet ohne den betr. Nebenbegriff *innehalten* mit Rede, hier *stillhalten* anstatt eilig vorüberzugehn, so dass man mit seinen Gedanken dabei verweilt. Falsch die Verss.: *wenn eilte(n)* u. s. w., also וַתָּחַשׁ, die Eile zu verstehn von raschem Entschlusse oder rascher That. Allein jenen beseitigt, bliebe übrig, dass er sich längere Zeit mit bösen Gedanken tragen mochte; ein Thäter andererseits ist durch die That überführt, und Gott braucht ihn nicht erst zu wägen. — In 6a. bemisst sich die Zeit des 2. Mod. nach Analogie des 8. V. als Zukunft in der Vergangenheit, und zwar als Plusquamp. Conj.: *debebam* statt *debuissem;* H. muss wünschen, dass Gott vor dem Strafvollzug, anstatt zu strafen, untersucht hätte, nicht, dass er jetzt erst untersuche. ישקלני] *Mich*, meinen moralischen Menschen (vgl. Nah. 1, 14. Dan. 5, 27.). — In b. kann nicht gemeint sein: Gott würde erkannt haben, dass H. in aller Unschuld (vgl. 2 Sam. 15, 11. 1 Mos. 20, 5.) mit der Sünde spielte, ohne Schlimmes dabei zu denken, denn so ganz arglos gienge das doch nicht ab; sondern, dass er gar nicht mit Sünde umgegangen, im Gegentheil seine תמה gewahrt habe. Auf dass dann aber וידע ebenfalls noch Nachsatz zu V. 5. sei, müsste dieser lauten: *wenn ich* vermeintlich, nach falschem Verdachte *mit Trug*

7. Wich mein Schritt ab von dem Wege,
und gieng meinen Augen mein Herz nach,
klebte an meinen Händen ein Flecken:
8. so mochte ich säen, und ein Anderer geniessen,
und meine Sprösslinge mochten entwurzelt werden. *r*)
9. Ward mein Herz bethört ob einem Weibe,
und lauerte ich an der Thüre meines Nächsten,
10. so mochte mein Weib einem Andern sich umlegen,
und über sie sich beugen Andere. *s*)

---

umgegangen wäre; allein diese Beschränkung ist nicht angezeigt, es wird V. 5. bloss einfach der Fall gesetzt, nur nicht zugegeben. Also wird 6b. gesagt, was beim Wägen jedenfalls herauskommen musste, nemlich sein בִּלְתִּי־לֶכֶת עם ש׳. Die Rede springt ab, indem 6a., der Nachsatz von V. 5., zugleich als Vordersatz für b. geltend gemacht wird.

r) Zweitens, wenn ich mich hätte hinreissen lassen zu schlechtem Thun überhaupt, was dann? — Der Weg schlechthin ist der richtige (Jes. 30, 21. 11. vgl. 1 Mos. 24, 27. mit 48.), der „Pfad Gottes"; vgl. zu a. und b. die Stelle Ps. 44, 19. H. sagt: wenn dem Sinnenreiz meine Willensrichtung nachgegeben hätte (vgl. V. 1. 4 Mos. 15, 39. 1 Mos. 3, 6.), so dass mein Schritt abwich u. s. w. (Jer. 9, 13. — 5 Mos. 13, 18.). אַשֻּׁרִי] Mit der beschleunigten Aussprache (s. 23, 11.) kommt die Verdopplung ungefähr auf das Selbe heraus (vgl. חבורה). — Zu c. vgl. 5 Mos. a. a. O. Ps. 7, 4. Es könnte scheinen, dass ein Abschreiber hier wie Dan. 1, 4. מְאוּמָה beabsichtigte (vgl. 5 Mos. a. a. O. 1 Mos. 39, 23.); da indess א auch 2 Sam. 11, 24. den breiten Mittelvokal einführt, so möchte die Schreibung מאום eher mit מאומה coordinirt sein. — Zu V. 8. vgl. Mich. 6, 15. Jes. 65, 22. — Seine Sprösslinge sollten nach 5, 25. und auch Jes. 42, 5. seine Kinder bzw. Enkel u. s. w. sein (vgl. ضِئْضِئٌ d. i. جِنْس Kâmil p. 545 f.). Das erste Gl. beweist nicht dagegen; denn זרע leitete leicht auf diesen andern זֶרַע über, und es sollte der Gedanke nicht 12b. wiederholt werden. Deutlich übr. kann H. die Strafe V. 8. nicht jetzt, da diejenige in b. vollzogen ist, auf sich herabbeschwören, sondern nur auf dem Standpunkte von damals.

s) Von V. 9. an folgt Aufzählung der denkbaren Sünden im Einzelnen, bis V. 15. Verletzung fremden Rechtes, zunächst Ehebruch bis V. 12. — פתח soll vielleicht an נפתה anklingen. *an der Thüre*] Nicht gerade, bis der Mann ausgehn, sondern bis mir aufgethan werden würde. תטחן וגו׳] *Vulg.: scortum alterius sit uxor mea.* Allein תִּטְחַן kann nicht (vgl. תִּתַּךְ) für תִּטָּחֵן eintreten, und diess wird schwerlich zu schreiben sein, so dass der tropische Sinn von *molere*, *permolere* zu vergleichen stände. Sie erschiene nicht als Mühle, sondern (vgl. *perdepsere*)

11. Denn Unzucht wär' es gewesen,
und sie vor Gerichte strafbar;
12. ja, ein Feuer sie, das bis zur Hölle fressen
und all mein Einkommen entwurzeln gesollt. *t*)

---

wie was in der Mühle zerarbeitet wird. Wenn sie aber mahlt, so ist sie Müllerin; und es war diess ein Geschäft der Sklaven, besonders der kriegsgefangenen Jes. 47, 2. (vgl. 2 Mos. 12, 29. Richt. 16, 21.), Mägdearbeit 2 Mos. 11, 5. (vgl. Mtth. 24, 41.). Als Magd nun würde sie allerdings Kebsweib ihres Gebieters sein; allein den verlangten Sinn gewännen wir dergestalt nur auf einem Umwege. Die Strafe sollte, wie auch b. will, dem Frevel entsprechen, also darf es beim blossen Mehl-mahlen sein Bewenden nicht haben; und soll denn die gekränkte Gattin selbst härter gestraft werden, als der Schuldige, ihr Beleidiger? — ט kann in ל übergehn (vgl. עלף, פול Jes. 66, 19., שלח Ps. 44, 3. mit Hi. 12, 23.), und *Kebsweib* heisst aram. לְחֵנָא. Nun bedeutet طحن, ursprünglicher גחן, *herumgehn* von der Mühle, *se in orbem vertit* (استدارت) von der Viper, لحن seinerseits *inclinavit, deflexit ad* —, dann auch *inflectere* die Stimme, moduliren, *singen*, und *Gesang, Triller* ist Pred. 12, 4. טַחֲנָה. Steht schliesslich parallel in b. כרע, ein Synonym von لحن, so sagt man vom Weibe auch كرعت الى الرَّجل; und es erhellt, dass mit טחן Inklination in physischem Sinne gemeint ist. Das 2. Gl., der Plural besagt noch Aergeres (vgl. Am. 7, 17. Spr. 7, 11 f.).

t) Das Q'ri (1 Mos. 20, 5.) bezweckt gleiches Geschlecht für Subj. und Präd. (s. dgg. 1 Mos. 20, 16.); והיא geht auf זמה zurück. Dieses Wort, von זמה 17, 11. zu unterscheiden, *incestum* HIERON. zu Ez. 22, 11. (vgl. 3 Mos. 18, 17. 20, 14.), ordnet sich gleichwie זְנֻנִים zu זנה, äth. ዘመወ. — Zur Begründung des 11. V. reicht 12a. hin; die Fortsetzung in b. wird durch V. 12. nicht eigentlich begründet, sondern durch Steigerung die Aussage bestätigt. — Indem פלילי V. 28. als Adj. *judicialis* betrachtet wurde, lasen die Punktirer daselbst עָוֹן und in starrer Consequenz (vgl. 6, 19.) diesen Stat. absol. auch hier, wo dann עָוֹן עֲוֹן פ' (vgl. 2 Mos. 38, 21. Jos. 3, 14. 17. — 1 Sam. 1, 1.) zu denken wäre. Nun kann פְּלִיל *Richter* existirt haben; sicher inzwischen ist nur פלילי, wie auch אֱלִילִים unmittelbar von אֱלִילִי kommt, und man spreche daher an beiden Stellen עֲוֹן aus. — Ehebruch konnte vor peinliches Gericht, eine Mehrzahl von Richtern (Spr. 5, 14.), führen; und auch, ohne dass Anklage erhoben ward, mochte leicht Verarmung und Tod (Spr. 5, 10. 9. 7, 27.) durch die Hand des beleidigten Ehegattens die Busse sein. Ein solches Feuer (Spr. 6, 27.) musste auf seinen Grund und Boden bis tief hinab, wo solcher aufhört, seine verderbliche Wirkung erstrecken. — ב vor כל ist nicht wie in בער ב partitiven Sinnes (21, 25.), sondern s. zu 16, 4. (20, 20.) vgl. Dan. 11, 35. — 2 Mos. 23, 10.

13. Missachtete ich das Recht meines Knechtes und meiner Magd,
indem sie mit mir stritten:
14. was hätt' ich machen wollen, wenn Gott sich erhob,
und wenn er untersuchte, was ihm erwiedern?
15. Hat nicht im Menschenleibe mein Schöpfer ihn geschaffen
und uns werden lassen im Mutterschoose Einer? *u*)
16. Hab' ich den Armen einen Wunsch versagt,
und die Augen der Wittwe hinschwinden lassen,
17. und ass ich meinen Bissen allein,
dass nicht der Verwaiste davon ass!
18. Ja, seit meiner Jugend wuchs er mir auf wie einem Vater,
und von meiner Mutter Leibe an geleitete ich sie. *v*)

---

u) Eine andere Rechtsverletzung, welche menschliches Gericht nicht ahndet, unterliess er aus Scheu vor Gott (3 Mos. 19, 14.), achtete auch im Sklaven die Menschenwürde. Von dem Gedanken V. 14. ausgehend, begab er sich seines Vorrechtes als des Gebieters; und nicht erst jetzt stellt er die Betrachtung an, dass er (V. 15.) auf den Standesunterschied sich nicht hätte berufen können. — בבטן] Vgl. 18b. Natürlich ist *im Mutterleibe* gemeint; aber בטן, nicht רחם, kann auch von dem Leibe des Mannes gesagt werden. — Mit J. H. MICH. schreiben wir ויכננו, richtig durch ויכוננו, nicht וַיְכֹנְנוּ, erklärt, dann aber um so mehr וַיְכֻנֵּנוּ auszusprechen, indem die Form deutlich ursprünglicheres וַיְכֹנְנֵנוּ zusammenzieht (vgl. Ps. 119, 73. 5 Mos. 32, 6., שׁוּרַי Ps. 92, 12., zu 41, 2. und 24, 24.), während allerdings hinter dem Mittelvokal die Verdopplung auch aufgegeben werden konnte (vgl. 30, 32. mit Jes. 64, 6. und חוּקוֹ Spr. 8, 29.). LXX, *Syr. Targ.: uns*, nothwendig, sofern אחד Subj. ist; also aber sprechen sie ◌ֵנוּ aus, nicht ◌ֶנּוּ, denn מִמֶּנּוּ *von uns* aus מִמֶּנְנוּ ist nicht analog. Dass auch mit dem Art. (בָּרחם) *in Einem Mutterschooss* übersetzt werden dürfte, wird durch 4 Mos. 16, 22. nicht erhärtet, und die Aussage würde dann nicht wahr sein; חלום אחד aber 1 Mos. 41, 26., die „Selbigkeit der Beschaffenheit" (DEL.), würde unpassend auf unsern Fall angewendet.

v) Fortsetzung. Die zwei Gruppen, V. 16—18. und VV. 19. 20. ordnen sich enger zusammen: H. war nicht nur δίκαιος, sondern auch ἀγαθός, er übte ausser צדק auch noch חֶסֶד. — Zu 16a. vgl. Spr. 3, 27., für b. s. zu 17, 5. Es folgt V. 18. kein Nachsatz, und die Betheuerung verneint; also führt כי, im Schwure *dass* statt אם־לא (V. 20.) der direkten Rede, nachdrücklich den Gegensatz ein. גדלני] Die Punkt. ist richtig, und das Suffix nach Analogie der Fälle 1 Mos. 46, 4. Ps. 5, 5. Ez. 47, 7 ff. zu begreifen. Aber nicht: er war mir gross *wie ein Vater;*

19. Sah' ich einen Verkommenen ohne Kleid,
und sonder Decke den Dürftigen, —
20. Wahrlich, mich segneten seine Lenden,
und vom Vliess meiner Schaafe wurde er erwärmt. *w*)
21. Hätt' ich geschwungen wider den Verwaisten meine Hand,
weil ich meinen Beistand sah im Thore:
22. so mochte mir die Achsel aus ihrer Schulter fallen,
und mein Arm aus seiner Röhre brechen;
23. ja, Schreckniss mich anwandeln, Unheil Gottes,
und vor seiner Hoheit ohnmächtig ich. *x*)
24. Hätt' ich Gold zu meiner Stütze gemacht,
und zum Rothgolde gesagt: du meine Zuversicht;

---

denn also achten mochte der נַעַר einen Greis (KOSEG. Chrest. 37, 1.). Vielmehr: *wie einem Vater* wuchs er mir auf; Ersatz für den Vater ist der Waisen Bedürfniss. Die Uebertreibung in b. ist darauf zurückzuführen, dass er schon als kleiner Junge einer Solchen mit kleinen Diensten an die Hand gieng, auf ihren Gängen sie begleitete u. s. w.

w) Wie VV. 29. 31. wird die Läugnung (V. 19.) durch Behauptung des Gegentheils vollständig und bestätigt. Vers 19. ist nicht einfacher Bedingungssatz, sondern meint: konnte ich ihn sehn, mir ansehn und nichts Weiteres thun! — Zu V. 19. vgl. 29, 13. 24, 10. 26, 6. — *Seine Lenden;* denn deren Blösse deckte er vor Allem. Zur Synekdoche s. 29, 11. Der erste Mod. drückt aus, was einmal, eben als er ihn kleidete, geschah.

x) Vgl. V. 9—11. Die Rede kommt auf den יתום (V. 17.) zurück, auf denselben jedoch in trop. Sinne als den schutzlosen; sie ergänzt dergestalt das Vorhergehende: wenn ich im Gegentheil drohend meinen Arm geschwungen hätte (vgl. Jes. 10, 32.) u. s. w. — Eine Schulter der Achsel befremdete die Punktirer; also schufen sie lieber ein Feminin שִׁכְמָה, und liehen folgerichtig auch dem parallelen קָנֶה weiche Aussprache. Für כתף vgl. z. B. Jes. 49, 22.; זרוע ist ذِرَاع, das Wort für Vorderarm ohne die Hand (z. B. MEIDANI II, 590.). Aber also eben an dem ausgereckten Arme, der in יָד (V. 21.) sich vollendet, sollte er gestraft werden (vgl. 1 Kö. 13, 4.). — V. 23. כי] *Nicht nur das, sondern* —. Die zeitliche Stufe ist durch den Zusammenhang gegeben; und das Zeitwort konnte in a. wegbleiben (Richt. 16, 9. 2 Kö. 3, 23. — Jer. 2, 19.). Richtig versteht z. B. UMBR., falsch SCHLOTTM. u. Aa.: *denn ein Schrecken ist mir Gottes Verhängniss* ff, ohne Ahnung, dass sie vom Accent abweichen. — Zu לא אוכל vgl. Jes. 16, 12. 1, 3. 2 Sam. 1, 14.

25. [*hätt' ich mich gefreut, dass mein Vermögen gross,*
und dass Viel erworben meine Hand;] *y*)
26. hätt' ich zum Lichte geschaut, wie es strahlt,
und zum Monde, als der prächtig wallet;
27. und ward insgeheim mein Herz bethört,
dass ich meine Hand führte zu meinem Mund:
28. so war auch das gerichtlich strafbar,
denn geheuchelt hätte ich Gotte droben. *z*)
29. Hab' ich mich gefreut ob dem Verderben meines Hassers,
und sprang ich in die Höhe, weil ihn Böses traf!
30. [*aber ich liess meinen Gaumen nicht sündigen,*
zu heischen mit Verwünschung seine Seele.]

---

y) Es folgen V. 24—27. zwei Arten des Götzendienstes. Ein Gebahren wie dasjenige V. 21. flösse am ehesten aus Habsucht des Reichen, der nach Mehr verlangt (JUVEN. 14, 139.). כתם] Von כמית (s. zu HohL. 5, 11.). — Ps. 49, 7. — Vers 25. ist nur des Gedankens in V. 24. prosaischer, müssiger Wiederhall; und ebenso erzeugt sich אם אשמח aus V. 29., aber unpassend, denn einfach darüber sich freuen dürfte er. Auch schiebt sich der Satz ungehörig zwischen V. 24. und V. 26., denn das blinkende Metall zieht die glänzenden Gestirne nach sich. Endlich ist חיל so gebraucht wie 15, 29. im Glossem, und כביר als Neutr. *viel* nicht wie 8, 2. und 15, 10., aber übereinstimmend mit dem Hiphil und seinem Nomen 35, 16. 36, 31.

z) Reichthum verleitet leicht zum Abfalle von Gott, als bedürfe man nicht seiner (Spr. 30, 9.); Sonne und Mond sind hier aber nicht darum genannt, als fühle man sich statt vom wahren Gotte von ihnen abhängig, sondern weil ihr Glanz die Einbildungskraft besticht. — אור, φῶς, ist die Sonne wie מָאוֹר, φωστήρ, Ps. 74, 16. der Mond. Eig.: *wenn ich das Licht sah* in dieser Beziehung, das an ihm absah (vgl. 1 Mos. 1, 4. 6, 3.). יקר] Eig.: *als ein prächtiger* (vgl. 24, 9.), nicht Adverb. ויפת] Vgl. 5 Mos. 11, 16. Auch die Aussprache וַיִּפְּת scheint zufolge von V. 9. Jer. 20, 7. zulässig. — Die Bildsäule wird geküsst (Hos. 13, 2. 1 Kö. 19, 18.), dem fernen Gotte werfen seine Verehrer Kusshände zu, *admoventes oribus suis dexteram* (APPUL. Met. 4, 28. vgl. PLIN. XXVIII,5, § 25.), wie man auch sonst zu grüssen pflegte (OBERLEITN. chrest. ar. p. 283.). — Eig.: *und fügte meine Hand sich an m. M.* — Abfall vom wahren Gotte, z. B. Anbetung der Sonne und des Mondes (Coran, Sur. 41, 37. 5 Mos. 17, 3.) wurde auch vom irdischen Richter geahndet. כחשתי] Vgl. 1 Kö. 13, 18. „Ich hätte ihm gelogen durch heimlichen Götzen- neben zur Schau getragenem Gottesdienst."

31. Sagten nicht die Leute meines Zeltes:
„dass er doch seines Fleisches sich nicht gesättigt hätte!“ *a*)

32. [*Draussen durfte der Fremdling nicht übernachten, meine Thür öffnete ich nach dem Wege zu.*] *b*)

33. Hätt’ ich verhehlt wie Adam meine Sünden, in meinem Busen zu bergen meine Schuld:

---

a) Fortsetzung nicht von V. 21. her, sondern von V. 26 ff.; sie nimmt einen Fall in Aussicht, dass er wenigstens das Missfallen Gottes sich zuziehn konnte (Spr. 24, 17. 18.). — התעׂרר, hier anders als 17, 8., steht für das gewöhnliche גׅיל, und nicht bloss von einer bei sich verharrenden freudigen Erregung. — Vers 30. stellt sich auf einen frühern zeitlichen Standpunkt, als sein Vorgänger, und bildet zu diesem keinen Gegensatz; denn, wenn er den Feind nicht todtbeten wollte, so bleibt offen, dass er, wofern ohne sein Zuthun es jenem schlecht ergieng, sich darob freuen mochte. Uebr. ist auch חך hier Werkzeug der Rede (s. zu 29, 10. 6, 30.) wie ebenfalls Spr. 8, 7. im spätern Zusatz. — Zu b. vgl. 1 Kö. 3, 11. TACIT. Ann. 2, 69. — מי־יתן ist hier so wie 23, 3. construirt, נשבע der erste Mod., und die Formel hier anders gemeint als C. 19, 22. *seines Fleisches*] Vom Fleische unseres Gebieters, Hiobs, indem dieser demselben (Festspeise, nicht bloss Gemüse) zu essen gab (vgl. Spr. 25, 21.): was die ihren Herrn liebenden Hausgenossen, die Dienstboten dem Feinde missgönnten. S. weiter die folg. Anm.

b) Vgl. Richt. 19, 20. 1 Mos. 19, 2. לארח] Eig.: *dem Pfade* d. h. den „Söhnen des Weges“, gleichwie בית für „die Leute, welche das Haus einschliesst“, gesagt wird. *Vulg.* und *Aram.*, als wenn sie לְאֹרֵחַ gelesen hätten. Allein generischen Sinnes (Ps. 8, 9. Jes. 16, 4.) ist das Partic. im Sing. nicht nothwendig, und doch sollte παντὶ ἐλθόντι (LXX) unzweifelhaft geöffnet sein. Man vgl. Iliad. 6, 15. PLUT. Poplic. C. 4. Publicola’s Thür wurde nach aussen geöffnet zufolge dem Dekret, — *ut domus eorum fores extra aperirentur et janua in publicum reiceretur* (PLIN. XXXVI, 24. § 112. vgl. PLUT. a. a. O. c. 20.). Das ist nun aber eine Sache für sich, etwas ganz Neues, und der Vers syntaktisch weder Bedingung oder Folge einer solchen noch Betheuerung, während doch die Glosse V. 30. ihre Verneinung an אם anschliesst. Ueberführt aber der Unechtheit wird die Aussage durch den Augenschein, dass sie auf falschem Verständniss des 2. Gl. von V. 31. fusst, als wäre es des Sinnes: *O dass doch irgend einer sich an seinem Fleische nicht gesättigt hätte!* So wird das VGl. denn auch gewöhnlich aufgefasst. Allein der Gedanke würde mit V. 29. gar nicht zusammenhängen; auch enthielte er eine arge Uebertreibung, und lauten sollten die Worte

מי יתן לא (אִישׁ) נִשְׂבָּע מב׳ :

34. ja, da hatt' ich zu scheuen die grosse Volksmenge,
und die Verachtung der Stämme musste mich schrecken,
verstummen ich, nicht zur Thüre hinausgehn. *c*)

---

c) Vers 33. ist nicht Betheuerung, sondern Bedingungssatz; und der 34. gibt die nothwendige Folge an, welche nicht eintrat, so dass also auch die Bedingung hinfällig wird. H. sagt: Wär' ich schliesslich ein scheinheiliger Duckmäuser gewesen, hätt' ich diese und jene Sünden begangen, ohne dass mir etwas bewiesen und ich zur Strafe gezogen werden konnte: so hätte mein Gewissen mich gestraft u. s. w. כאדם] *Targ.* SCHULT. ff, zuletzt DEL.: *wie Adam;* Andere, z. B. UMBR. DILLM. sehen hier das Appell. Aber die Bestimmung כאדם kehrt auch Hos. 6, 7. wieder, woselbst *nach Menschenart* nichtssagend wäre, und wie Vertrag gebrochen (Hos. a. a. O.), so hat Adam auch seine Sünde verhehlt. Im Allgemeinen ferner ist Letzteres von den Menschen nicht so gewiss, wie dass sie (Ps. 82, 7.) sterben müssen; und übr. gehört wie Hosea auch die Jahve-urkunde (1 Mos. 3, 9. 10.) und Hiob ebenfalls dem nördlichen Reiche an. — חב scheint dem arab. جَيْب *Busen des Gewandes* nächst verwandt zu sein (vgl. דגר mit ذخر), bedeutet aber wie 19, 27. חיק *Busen* i. S. von Brust. — In anderer Weise als V. 18. führt כי *dass* mit Nachdruck die direkte Rede ein, aber nicht hinter Betheuerung den Beweggrund, als wenn er wirklich sich gefürchtet und vor der ihm gewissen Verachtung gezittert hätte: diess erhellt aus der Fortsetzung, denn still sich zu Hause gehalten hat er ja nicht. Er meint vielmehr: Mein böses Gewissen hätte mir die Besorgniss eingeflösst, Andere kännten und verachteten mich ebenso wie ich mich selber; und aus Misstrauen in die öffentliche Meinung hätte ich nicht gewagt, unter die Leute zu gehn. המון] Hier Femin., leicht diess als Collektiv. Je mehr Volk zusammenkommt, desto eher können darunter Solche sein, die dich genauer kennen, und ein desto ärgerer Sturm des Unwillens kann gegen dich erregt werden. *der Stämme*] Nicht gerade der edeln Familien im Gegensatz gegen die plebs, wie DILLM. will, sondern dieselben, wenn vereinigt (dgg. Sach. 12, 12.) bilden die המון, die Volksversammlung. ואדם] Lies וְאִדֹּם. Die Punktirer, welche V. 6. וְידע aussprechen, lesen וָאִדֹּם, ausgehend von falschem Verständniss, als gienge über Geschehenes die Rede: *sondern* oder *vielmehr ich scheute* u. s. w., *und so verstummte ich* ff. Also: „Nicht, weil ich Sünde zu verschweigen hätte, sondern aus Scheu vor möglichem Hohn des grossen Haufens hielt ich mich ruhig zu Hause"; aber er that ja das Gegentheil, und das Volk ehrte ihn (s. 29, 7 ff.). Unrichtig lassen ihrerseits SCHLOTTM. DEL. DILLM. Betheurung bis V. 24. Schluss reichen, so dass Furcht vor der Menge der „Grund des Verhaltens" gewesen wäre, d. h. Grund, nicht frei und frech mich zu meiner Sünde zu bekennen, nicht ihrer mich zu rühmen! DEL.[c] : *so dass ich*

35. O schenkte man mir doch Gehör!
Sieh' da meine Zeichnung — der Allmächtige antworte mir;
und die Schrift, welche mein Gegner verfasst,
36. fürwahr, ich will sie auf meine Schulter heben,
sie umbinden als Krone mir. *d*)
37. [*die Zahl meiner Schritte werd' ich ihm kundthun,*
gleichwie ein Fürst werd' ich ihm nahe treten.] *e*)

---

heimlich that ff (gethan hätte, um dieser Aechtung zu entgehn); DILLM.: *so dass ich schwieg,* statt mich öffentlich hören zu lassen. Wozu die wortreiche Erweiterung des Grundes? und war es da nöthig, zu Hause zu bleiben? Nicht bloss diesen besondern Grund muss er läugnen, denn es wären noch andere denkbar, sondern läugnen, dass er überhaupt etwas zu verhehlen hatte und verhehlte.

d) Nachdem die Aufzählung von V. 5. her erschöpft ist, darf H. nunmehr den Wunsch V. 35. aussprechen. — שׁמע] Vgl. 2 Sam. 15, 3. Sprachlich falsch mit ROSENM. UMBR.: *O dass er doch Gehör mir liehe!* und ein Dritter soll hören, der zwischen Gott und Hiob richte (vgl. 9, 33.). תוי] תו bedeutet eig., wie die ursprüngliche Figur des Buchstabens lehrt, *Kreuz*, womit einer statt seinen Namen unterschreibt; daher ת auch beim Alphabete den Schluss macht. Hier ist die Unterschrift Synekdoche für die unterschriebene Processschrift, welche ebenso wie die Eingabe des Gegners zugleich Selbstvertheidigung enthält und den Andern anklagt. — S. DIODOR 1, 75. und die Einl. — Dass b. weder von הן abhängt, was DEL. will und DILLM. widerlegt, noch von מי יתן, wie der Letztere meint, liegt am Tage (s. zu 17, 4.). Der Satz vollendet sich erst im folg. V. כתב איש ריבי ordnet sich als relativen unter, und der erste Mod. כתב ist Fut. ex: *welche geschrieben haben wird* (vgl. 11, 13. 2 Kö. 7, 3. Jer. 8, 3.). *auf meine Schulter*] Auf den Rücken oben wie ein Plakat. Also handelt es sich um ein Blatt und, da er es umbinden will, nicht um ein Holztäfelchen wie Jes. 8, 1., sondern Papier, *Papyrus* (s. d. Einl.). H. sagt: Ich werde sie im Triumphe vorweisen, Jedermann die Anschuldigungen, deren keine mich trifft, wissen lassen.

e) Fortsetzung: Im Bewusstsein meiner Unschuld werde ich Rechenschaft ablegen von all meinem Thun, werde mit freiem edlem Anstand vor ihn treten. Die zu zählenden Schritte sind hier so gemeint wie 14, 16., nicht wie oben V. 4.; allein nicht seine correkten Handlungen soll er aufzählen, sondern die schlechten von sich ablehnen mit Beweis. Auch scheint Jahve hier nicht als Gegenpartei wie VV. 36. 37., sondern als Richter gedacht zu sein. Anstössig ferner ist, dass das selbe Suffix wiederholentlich eine andere Beziehung hat, als in den zwei Gll. des vorigen V.; und schliesslich findet נגיד, hier Anspiel auf אגיד, sich bei Hiob nur 29, 10., wiederum im Glossem. אקרבנו] Die Punkt. als Pihel

38. Hätte über mich mein Acker schreien,
und all seine Furchen weinen gemusst;
39. hätt' ich seinen Ertrag verzehrt sonder Zahlung,
und die Seele seinen Besitzer aushauchen lassen:
40. so möchte statt Waizen Gedörn aufgehn,
und statt der Gerste Unkraut —f)
Zu Ende sind die Reden Hiobs.g)

---

ist nicht zu beanstanden; aber *appropinquare sivit* (GESEN. WINER) einen Menschen, ein Volk, steht umgekehrt auszusagen von Gotte (Ps. 65, 5. Jer. 30, 21.).

f) Dass hinter V. 35—37. noch eine besondere Sünde vereinzelt nachzuhinken scheint, war schon für alte Ausll. befremdlich, und EICHHORN bringt die drei VV. hinter dem 25., Andere sie nach V. 34. Sie könnten von einem Abschreiber vergessen worden, mit Sigle nachgeholt, und Letztere dann übersehen worden sein (vgl. den Fall Jes. 38, 21. 22.). Auch UMBR. meint, „man möchte den störenden Zusatz für eine schöne Abrundung der Rede Hiobs hinwegwünschen" Allein abrunden soll sie sich nicht; und HRZL vermuthet ganz richtig, sofern das Buch Elihu's hinwegzudenken, dass des Dichters Plan gewesen sei, den H. plötzlich durch die Erscheinung Gottes unterbrechen zu lassen, so dass Gott dem Redner ins Wort fällt u. s. w. Dass der Vorwurf unverständiger Rede (38, 2.) nicht bloss auf die Schlussworte, wie DEL. will, sich bezieht, und dass die VV. 38—40a. nicht „deutlich ein geflissentlicher Schluss" sind, wie DILLM. behaupten mag, scheint — deutlich. H. fängt wieder von vorne an, er ist bereits wieder mitten im Zuge; da ist Gottes Langmuth endlich erschöpft. *mein Acker*] Das Ackerland, die Flur ist personificirt wie eine in Gefangenschaft geführte Magd (vgl. 5 Mos. 21, 10 ff.), deren frühern Herrn, anstatt ihm dieselbe abzukaufen, H. erschlagen und sich so widerrechtlich in Besitz gesetzt hätte. Vers 39. enthält den Grund der Handlung im 38. כֹּחָהּ] כח gebraucht wie 1 Mos. 4, 12. — Zu b. vgl. 11, 20. Grammatisch übr. ist בְּעָלֶיהָ als Gen. gedacht; der Plur. בעלים richtet sich nach der Analogie von אֲדֹנִים *Herrschaft.*

g) Völlig zu Ende ist das Reden Hiobs noch nicht (vgl. 40, 3 f. 42, 1—6.), wohl aber sind es seine Streitreden. Die drei Worte grenzen das Vorhergehende gegen das Folgende ab, sind ein Markstein, vom Diaskeuasten gesetzt, und zwar, da wir von keinem andern wissen, von dem Vfr des nun folgenden Buches Elihu selber.

Cap. XXXII, 1 — XXXVII, 24.

Das Büchlein Elihu.

Cap. XXXII, 1 — XXXII, 7.

Einführung eines neuen Sprechers und dessen Befürwortung seines Auftretens.

C. 32, 1. Es hörten aber diese drei Männer auf dem Hiob zu antworten, da er gerecht war in seinen Augen. 2. Und es entbrannte der Zorn Elihu's, Sohnes des Barachel, des Buziten aus dem Geschlechte Ram: wider Hiob entbrannte sein Zorn, weil er sich selber Recht gab gegen Gott; *a*) 3. und wider seine drei Freunde entbrannte sein

---

Dem bisherigen Wechselgespräche hat noch Jemand zugehört, den der Verlauf desselben keineswegs befriedigte V. 1—5. Er rechtfertigt sich darob, dass er seither geschwiegen hat, aber nunmehr das Wort ergreife, den Dreien gegenüber — V. 22., worauf er C. 33, 1—7. sich an Hiob wendet. Berichterstattung reicht C. 32. bis in den 6. V., dieselbe im Gegensatze zu Prolog und Epilog des Buches unpassender Weise poetisch accentuirt, wie was vorhergeht und was nachfolgt.

a) Der Grund V. 1a. ist mangelhaft ausgedrückt. Sie liessen desshalb endlich ab, weil er fest auf seiner Unschuld bestand, und sie ihn vom Gegentheil nicht überzeugen konnten. *in seinen Augen*] LXX und *Syr.: in ihren A.;* s. dgg. V. 3b. Davon, dass sie ihn für gerecht ansehn, war bis jetzt nichts zu merken; und erst 42, 7 f. wird, dass sie im Unrechte sind, ihnen zum Bewusstsein gebracht. — Der Name Elihu findet sich noch 1 Sam. 1, 1. 1 Chr. 12, 20. Derjenige des Vaters, בָּרַכְאֵל gesprochen, besagt deutlich: *segne, o Gott;* die besser bezeugte Aussprache בַּרַכְאֵל geht auf יְבָרֵךְ zurück und hat an בֶּרֶכְיָהוּ Analogie, während der Imper. zu solcher Namenbildung selten verwendet wird. — Der Sohn, nicht der Vater stand näher zu bezeichnen, V. 6. der Letztere gar nicht mehr; also ziehe man הַבּוּזִי zu אֱלִיהוּא. — בּוּז ist 1 Mos. 22, 21. nächster Bruder des עוּץ, und folgt Jer. 25, 23. unmittelbar hinter תֵּימָא

Zorn, desshalb weil sie keine Antwort fanden und doch Hiob verurtheilten. 4. Elihu hatte aber die Freunde Hiobs mit Reden abgewartet, denn sie waren älter als er an Tagen; 5. und Elihu sah, dass keine Antwort war im Munde der drei Männer, da entbrannte sein Zorn. *b*)

6. Und es begann Elihu, der Sohn des Barachel, der Buzite, und sprach:
Jung bin ich an Tagen, und ihr seid Greise;
desshalb war ich furchtsam und scheute mich,
meine Einsicht euch kundzuthun.
7. Ich dachte: die Tage mögen reden,
und die vielen Jahre Weisheit verkünden.
8. Allein der Geist, so in den Sterblichen ist,
und der Odem Gottes macht sie klug.
9. Nicht Alte sind weise,
und nicht Bejahrte sehen das Rechte ein. *c*)

(6, 19.). — Den Namen רם, aber als zu Jerachmeel gehörig, s. noch 1 Chron. 2, 25. 9. — Das mittlere VGl. bildet einen Untersatz der Art wie z. B. 1 Mos. 1, 27. צדקו] Statt des Hiphil (27, 5.) das Pihel auch 33, 32. Jer. 3, 11. Ez. 16, 51. — Vgl. 4, 17. und 40, 8.

b) Die Wendung VV. 2. 3. im Allgemeinen scheint aus 42, 7. entlehnt zu sein, wo der Zorn entbrennt gegen Einen und „seine zwei Freunde". Wenn hier derselbe in drei VV. viermal entbrennt, so vgl. man für solchen Styl die Schreibart des Diaskeuasten 2 Mos. 6, 28. 29. את־איוב] Nach jüdischer Meinung, welche IBN E. nicht theilt, eine *correct. scribar.* (s. zu 7, 20.) statt את־אלהים, so dass die Freunde, durch ihr Schweigen dem H. Recht gebend, Gott, als dessen Vertheidiger sie sich gebehrdet, thatsächlich verurtheilt hätten. Aber H. vielmehr wollte Gott zum רשע machen, und ihn selber seine Freunde (vgl. 40, 8. 34, 17. 18. — 22, 5 ff.). Des selben Weges wie den LXX und dem *Syr.* ihre Lesart 1b. mag die falsche Var. אלהים sich eingeschlichen haben, und die *correctio* stellte das sattsam bezeugte Richtige wieder her. בדברים] *Vulg.: Job loquentem.* Allein wenn er mit Worten den H. abgewartet, so sind es seine eigenen, nicht die des H., sind die „Rede, welche er längst gegen ihn in Bereitschaft hatte" (DILLM.). Allerdings ist der Ausdruck, wie DILLM. sagt, ungelenk; aber: *Er hatte auf ihn gewartet, denn sie waren älter,* schliesst auch innerlich nicht gut zusammen. Kraft V. 5. hat er am Munde der Drei gehangen, mit welchen allein er bis V. 22. sich beschäftigt; und es ist zwischen את und איוב der Stat. constr. רֵעֵי ausgefallen (vgl. 1 Mos. 1, 26. 42, 33. Richt. 16, 2. 1 Sam. 5, 4. 2 Sam. 13, 38.; s. weiter zu V. 10.). — Zu V. 5. vgl. 2 Sam. 17, 5.

V. 6—17. Elihu an die drei Freunde und über sie.

c) Was der Vfr schon V. 4. bemerkte, lässt er den El. VV. 6. 7. 11. 12. selbst auch aussprechen, dass er nemlich dem Alter den Vortritt

10. Drum sage ich: höret mir zu,
kundthun will auch ich meine Einsicht.
11. Sieh', ich harrete auf eure Reden,
horchte auf eure Weisheiten,
während ihr forschtet nach — Worten.
12. Und auf euch gab ich Acht;
doch siehe, den Hiob überführte,
seine Sätze beantwortete keiner von euch. *d*)
13. Dass ihr ja nicht saget: „wir fanden Weisheit;
Gott kann ihn wegdrängen, ein Mensch nicht.“
14. Nicht gegen mich hat er Reden geordnet,
und mit euren Sätzen werd' ich ihm nicht erwiedern.

---

lassen gewollt, die Alten jedoch nichts Trifftiges zu sagen wussten. Also nimmt V. 10. El. jetzt das Wort; denn der Verstand ist das Organ für die Wahrheit, nicht das Alter VV. 8. 9., wie sich diess an ihnen herausgestellt hat. — Die Ausdrücke 6b. mögen aus 30, 1. und 12, 12. Erinnerung sein. זחל πτώσσειν, *sich ducken*, ist das selbe Wort mit דְּחֵל *sich fürchten* und دخل (*tecta*) *subire*. דעי] Auch V. 10. 17. 36, 3., דֵּעַ nur bei Elihu, wie es scheint, aus dem Plur. דעים von דֵּעָה (vgl. 37, 16. mit 36, 4.) neu gebildet. — VV. 8. 9. לא ידיעו, denn sie als solche לא יָדְעוּ, sondern ff. Eig.: *im Menschen er* statt אשר ב (vgl. 1 Kö. 11, 14. Jer. 5, 15. und LXX 17, 9.). Dieser Geist im Menschen ist der Odem (b.), welchen Gott ihm mitgetheilt hat (34, 14.); vgl. übr. PLAUT. Trin. II, 2, 88: *non aetate, verum ingenio adipiscitur sapientia.* רבים] *Die Vielen* würde einen neuen Gedanken zuführen, der nicht dieses Ortes; vielmehr tritt רב hier für כביר (15, 10.) ein, wie 31, 35. כביר für רב.

d) Statt שמעה bieten die Verss., ausgenommen das *Targ.*, שֹׁמְעוֹ; und wirklich will er ja nicht statt Hiobs, sondern an Stelle der Drei gegen Hiob auftreten (V. 11 ff.). שמעה und, dass V. 4. רעי ausfiel, ist der selbe Fehler vielleicht des Selben; in ה aber verdarb ו auch Richt. 18, 9. 3 Mos. 21, 5. 1 Sam. 11, 7. 1 Kö. 18, 26. u. s. w. תבונות sind die Erweise oder Aeusserungen der תְּבוּנָה, ihre vermeintlich klugen Reden. — HRZL erklärt 11b.: bis dass ihr die Reden Hiobs prüftet; aber חקר bedeutet nicht *prüfen*. DEL.: *darauf hin, dass ihr ausspähtet Gegenreden* Und so DILLM., wgg. UMBR. nach EICHH.: *bis ihr das rechte* (?) *Wort erforschen würdet.* — עד bedeutet *während* (Ps. 141, 10.), mit dem 2. Mod. von Vergangenheit (2 Mos. 15, 16.). Was sie aus der Tiefe (vgl. 38, 16.) heraufholten, waren leere Reden (18, 2. 15, 13. 26, 4.), Worte, weiter nichts (16, 3). וְעָדיכם] Aus וְעֲדֵיכם nach Art von כִּנְעָנִיה Jes. 23, 8. und תְּאֵהֲבוּ Spr. 1, 22.

15. Sie sind verblüfft, antworten nicht weiter;
entzogen ist ihnen die Rede. *e*)
16. Und ich sollte harren, da sie nicht reden,
da sie abstehn, nicht weiter antworten?
17. Dreinreden will auch ich mein Theil,
kundthun meine Einsicht will auch ich. *f*)
18. Denn ich bin voll von Worten,
mich beklemmt der Geist in meinem Innern.
19. Siehe, mein Inneres ist wie Wein, dem nicht aufgethan wird,
wie neue Schläuche will es bersten.
20. Reden will ich, dass mir Luft werde,
will meine Lippen aufthun und entgegnen. *g*)

---

e) Ihr Misserfolg zeugt gegen sie und beweist nichts gegen die Möglichkeit, dass dem H. ein neuer Kämpfer obsiege. Er ist nur nicht an den Rechten gekommen, der Anderes zu ihm reden wird, nunmehr da sie verstummt sind. — Zu 13a. vgl. Sir. 25, 10. ידפנו] Der echte Ausdruck wäre הדף (18, 18.), ihn *fortstossen*, vertreiben von seiner Stelle (Jes. 22, 19. 5 Mos. 9, 4.), von dem Standpunkte, den er so hartnäckig behauptet. Vom Falle eines Schreibfehlers abgesehn, könnte ה assimilirt sein (vgl. קוֹלָיָה Jer. 29, 21. und לבת aus להבת 2 Mos. 3, 2.); vermuthlich aber warf der späte Schriftsteller הדף mit dem bekannteren נדף zusammen (vgl. zu 37, 7.). העתיקו] Wahrscheinlich Transitiv wie 9, 5. mit unbestimmtem Subj. wie z. B. 6, 2. Nach SCHLOTTM. hält DEL. lieber auf das blosse Aktiv (1 Mos. 12, 8. 26, 22.), so dass מלים Subj. sei.

f) An den abschliessenden 15. V. lehnt der 16. sich ausdrücklich an, um mit V. 17., der von ihm abhängt, Selbstgespräch Elihu's einzuleiten. — Während wie EW. auch HRZL und DILLM. והוחלתי richtig als fragend auffassen, meint DEL., das sei unnöthig, und fragt seinerseits: wodurch wäre hier והוחלתי als perf. consec. gekennzeichnet? Antwort: durch den Ton, welcher nach BEN ASHER auf die letzte Sylbe zu legen ist. Vers 17. antwortet mit nein! auf die Frage. Versteht man: *ich harrete*, was V. 11. bereits gesagt worden, so ermangelt אענה V. 17. aller Verbindung. עמדו] *Targ.* richtig: שתקו. Sie bleiben stehn anstatt fortzufahren; vgl. also 2 Kö. 13, 18. — אענה] soll schwerlich als Hiph. gelten, welches durch Pred. 5, 19. nicht gesichert wird; auch scheint nicht gegenüber der Punkt. 20b. kürzere Aussprache des ersten Wortes beabsichtigt, vielmehr Verähnlichung mit dem folg. אחוה (vgl. zu 35, 6.). — Jes. 61, 7. — In 17b. wie auch 10b. scheint אף־אני kraft 17a. nicht das Suff. in דעי nachdrücklich wiederholen zu sollen.

g) Ein weiterer Grund, wesshalb er nunmehr reden wolle. — מלתי, eine Orthogr. wie יצתי 1, 21., soll vielleicht an מלים anklingen. רוח seinerseits ist nicht der קדים 15, 2., sondern sein in die Worte gefasstes

21. Nicht will ich für Jemanden parteiisch sein,
und keinem Menschen werd' ich schmeicheln;
22. denn ich verstehe nicht zu schmeicheln:
leicht könnte mich entrücken mein Schöpfer. *h*)

C. 33, 1. Nun aber höre, Hiob, meine Worte,
und auf all meine Reden horche!
2. Siehe da, ich thue meinen Mund auf,
es redet meine Zunge in meinem Gaumen.
3. Aus redlichem Herzen kommen meine Sprüche,
und Einsicht sprechen geläutert meine Lippen.
4. Der Geist Gottes hat mich geschaffen,
und des Allmächtigen Odem mich belebt. *i*)

Denken, die Gedankenfülle. V. 18. sodann steht בטן in a. für diesen seinen Inhalt, und ist in b. wieder das Gefäss. Zu b. vgl. Jos. 9, 13. — In neue Schläuche füllt man den neuen Wein, dessen Gährung von ihnen mit Noth ausgehalten wird, wgg. alte sicher platzen würden (Mtth. 9, 17.). — Der Wein heisst Blut des Schlauches HARIR. p. 290.

h) Was den El. beklemmt, ist doch eigentlich seine Entrüstung über Hiob, und sein Entschluss, gegen diesen unhöflich zu sein, wird V. 21. angedeutet. Der in V. 21. ausgesprochene gute Vorsatz scheint unzutreffend, denn Parteilichkeit für Gott (vgl. 13, 7 f.) hatte er zu fliehen und flicht er nicht; die V. 22. vorgegebene Besorgniss aber ist eitel und frostig. ידעתי אכנה] Für diese arabisirende Constr. ist unter den von DEL. beigebrachten Analogieen nur Jes. 42, 21. gültig. — In b. scheint 30, 21. und 31, 15. nachzuklingen. Durch das Wegbleiben aber jeder Conjunktion vor dem Satze erscheint diese Furcht als der Grund des nicht schmeicheln können, während es ein zweiter ist, nicht schmeicheln zu wollen.

C. 33, 1—7. **Ansprache Elihu's an Hiob.**

Von den Freunden und von sich selber weg richtet El. die Rede jetzt an Hiob, leitet aber, auch was er diesem zu sagen hat, erst wortreich ein.

i) „Höre, denn ich rede; und zwar spreche ich meine ehrliche, von Gott stammende Ueberzeugung aus.“ ואולם] Sprachgebrauch Hiobs (12, 7. 17, 10.), nicht eigener des El., und darum nur hier im Anfange. בהכי] S. zu 29, 10. 31, 30. 6, 30. — Von ישר (vgl. 1 Kö. 9, 4. Ps. 11, 2.) wird durch לבי der Begriff gegen 6, 25. subjektiv gewendet. ברור] Nicht Appos. zum Akkus. (Zeph. 3, 9.), bezeichnet das flexionslose Adj. (s. zu 24, 7. 12, 17.) die von der Handlung abhängige Beschaffenheit des Obj.: so dass die Einsicht lauter, ungefälscht und ohne Irrthümer vorgetragen werde. Diess behaupten kann er, d e n n (V. 4.) — *hat mich geschaffen*] Nicht: dem Leibe nach (V. 6.), sondern mich d. h. meinen Geist. תחיני]

5. Wenn du kannst, so widerlege mich,
   rüste angesichts meiner, nimm Stellung!
6. Sieh', ich stehe zu Gott wie du:
   von Lehm abgestochen bin auch ich.
7. Siehe, mein Schreckniss darf dich nicht einschüchtern,
   und meine Faust soll nicht drücken auf dich. *k*)
8. Ja, gesagt hast du vor meinen Ohren,
   und den Laut der Worte hörte ich:
9. „Rein bin ich, ohne Missethat,
   bin fleckenlos und habe keine Schuld.

Nicht: *belebt mich*, sondern: *hat mich ins Leben gerufen* (*Vulg. Syr.*); das Vav rel. von וַתְּחַיֵּנִי ist abgetrennt. Aber allerdings hat Gottes Geist dadurch den seinigen geschaffen, dass er in seinen Leib sich ergoss (34, 14.); und so bleibt wenigstens offen, dass derselbe ihn klug gemacht (32, 8.).

k) Nicht bloss hören soll H. (V. 1.), sondern er ist herausgefordert: er versuche es, das Gehörte zu widerlegen, indem er nur mit einem Menschen, nicht mit einem übermächtigen Gegner sich in den Kampf einzulassen hat. — V. 5. S. V. 32. 11, 10. Die Ausdrucksweise in b. ist militärisch (vgl. z. B. 1 Sam. 17, 8—16. Jer. 46, 4.). לָאֵל] Der Sinn des לְ bestimmt sich nach b., nicht zwar als die wirkende Ursache beim Passiv einführend: *von Gott*, sondern die Beziehung aussagend, welche für sie beide zu Gott die gleiche sei. „Im selben Verhältnisse wie du (כְּפִיךָ, nicht כָּמוֹךָ), nemlich (b.) von ihm geschaffen zu sein aus Staube, stehe ich zu Gott.“ — קֹרַץ, قرض, auch 1 Sam. 9, 24. (s. LXX), das Hiphil vermuthlich 4 Mos. 35, 11., Niphal Pea 7, 4. — Vers 7. bezieht sich auf Aeusserungen Hiobs wie 9, 34. 13, 21. 23, 6. אַכְפִּי] Mit אֵימָה parallel steht 13, 21. כַּף, und *schwer sein auf* einem wird von der Hand gesagt 23, 2. Ps. 32, 4. Also hat אכפי die Geltung von כפי (so LXX), und das Wort ist nunmehr ein Mask.; vgl. פַּס und אפס, אֶסֶף Neh. 12, 25. statt סַף und zu Ps. 12, 7. Dass anderwärts in dieser Verbindung יָד statt כַּף gesagt wird, hat nichts auf sich (vgl. Ps. 18, 1—21. mit Hi. 22, 30., 5 Mos. 13, 18. mit Hi. 31, 7., 1 Sam. 26, 18. mit Ps. 7, 4.); und vergebens sucht DEL. nach SCHULTENS dem Worte die Bedeutung *Last* (*Targ.*) aufzulegen. Des Esels σάγμα (وكاف) ist dasjenige, so er trägt.

V. 8 ff. Erstes Lehrstück. „Hiob thut Unrecht daran, mit Gott zu streiten; denn Gott lässt sich mit Menschen in keine Verhandlung ein, sondern verwarnt sie nur etwa durch ein Traumorakel, oder indem er ihnen Krankheit sendet.“ Die beiden ersten Punkte berührt der Redner nur flüchtig, um den letzten ausführlich zu erörtern. Auf die 7 VV. Eingang folgt hier eine Gruppe von 10, dieser eine solche von 11 VV.; 2 + 3 bilden die Ausleitung.

10. Siehe, Händel sucht er an mich,
achtet mich für einen Feind seiner;
11. legt in den Block meine Füsse,
belauert all meine Pfade.“ *l*)
12. Sieh', darin hast du nicht Recht, ich will dich berichten,
denn Gott ist grösser, als der Mensch.
13. Warum hast du mit ihm gehadert?
auf all deine Reden gibt er ja doch keine Antwort. *m*)
14. Ja, einmal redet Gott,
und zweimal, wenn man's nicht beachtet.

---

l) V. 8. endlich kommt El. zur Sache selbst und formulirt zunächst die Aufstellung Hiobs, welche er widerlegen will. — בלי kann statt בבלי (35, 16.) wie לא Ps. 59, 5. *ohne* bedeuten und bildet gleichfalls verneinende Adjektive (34, 6. — 12, 24.). לי] Statt בי 1 Sam. 25, 24. (vgl. Hos. 12, 9. — 2 Sam. 15, 5.). — „Ohne Veranlassung von meiner Seite (V. 9.) feindet er mich an“ V. 10. Vgl. Richt. 14, 4., LXX und *Vulg.* Spr. 18, 1. — 2 Kö. 5, 7. תנואה ist Abwandlung von תאנה wie צִנָּה, צנא aus צֹאן; und מצא bedeutet auch *suchen* (1 Sam. 20, 21. 36. Sir. 6, 17.), so dass der Erfolg nicht miteingeschlossen sei. DEL.: *Gehässigkeiten* (שׂנואות ?!) *erfindet er gegen mich;* DILLM.: *Widerwärtigkeiten*, ebenfalls ohne linguistischen Beweis. Wie 12a. und 32, 17a. stossen wir hier auf prosaische Sprechweise des gemeinen Lebens. Wörtlich citirt El. auch V. 9. nicht; nebst 10b. dgg. setzt Vers 11. sich aus 13, 24. 27. zusammen.

m) Hier noch sieht El. ab von der Frage, ob H. mit Fug Solches behaupte oder nicht, und findet nur, es sei unrichtig gehandelt, einen Höhern anzuschreien, welcher Rede zu stehn sich nicht herablässt. זאת] Einschränkender Akkus. אענך] Die Begründung des Satzes, dass er hierin Unrecht habe, b. und V. 13. ist dieses מַעֲנֶה. — Nicht: *zu gross für* —, sondern: *grösser*, mächtiger, *als* —. In der Frage 13a. liegt Verneinung: du hättest nicht mit ihm streiten sollen, d e n n —. ריבות] Wie in den Beispielen Dan. 9, 2. 10, 1. ist ה des Hiphil, welches den Sinn eines Qal trägt, abgefallen. דבריו] Die דברים Jemandes sind Ps. 56, 6. seine Interessen, hier wären sie *sein Thun* (DEL.); da indess näher liegendes דְּרָכָיו nicht gewählt wurde, so dürfte vielmehr דְּבָרֶיךָ zu schreiben sein. Es wird damit ein unbedenklicher, in den Zusammenhang passender Sinn gewonnen. Darüber eben, dass Gott auf Hiobs Reden nicht antworte, beschwert dieser sich 19, 7. 30, 20.; auch *Vulg.* scheint das Pron. der 2. Person gesehn zu haben; und in ו verdarb כ häufig (Jes. 39, 1. Ez. 4, 4. 5 Mos. 2, 37., wo כְּכל, und 1 Kö. 22, 37., wo כִּי מֵת der LXX das Richtige sein wird).

15. Im Traume, dem Gesichte der Nacht,
wenn tiefer Schlaf auf die Menschen fällt,
im Schlummerzustand auf dem Lager:
16. da schliesst er das Ohr der Menschen auf
und versiegelt es mit Warnung für sie, *n*)
17. abzubringen den Menschen von einem Thun
und Uebermuth vor dem Manne zu bergen.
18. Zurück hält er seine Seele von der Grube
und sein Leben vor dem Sturz in Spiesse. *o*)

---

n) Aus eigenem Antriebe, nicht einem Andern folgsam, pflegt Gott etwa zu sprechen. כי ordnet sich dem Satze 13b. unter, und könnte auch mit *denn, sondern*, imo übersetzt werden. V. 14. wird die Verneinung 13b. begründet, nemlich, dass Gott jenes nicht thue, durch Angabe dessen bekräftigt, was er wirklich thut. — Zu 14a. vgl. 2 Kö. 6, 10. Ps. 62, 12. — Neh. 13, 20. Das 2. VGl. versteht nach VATABL. EICHH. HAHN in der Hauptsache richtig UMBR.: *hat man nicht darauf geachtet*. Der Bedingungssatz wird bei Spätern auch nachgeordnet, mit (2 Kö. 7, 2.) oder ohne (Ps. 73, 3. 76, 11.) einführende Partikel. DEL.: *nur beachtet man's nicht*. Aber ist das allemal der Fall? und das Suffix bezieht sich auf das erstmalige Reden. Zu שור *schauen*, wahrnehmen, was man hört, vgl. 2 Mos. 20, 19, 15. Offb. 1, 12. Marc. 4, 24. — Zum Theil ist die Zeitbestimmung V. 15. atomistisch aus 4, 13. herübergenommen, woselbst eine solche Offenbarung in Rede steht. יגלה אזן] *Das Ohr enthüllen* (36, 10. 15.), d. h. Hülle, die dem Worte hineinzudringen wehrt, *wegziehn*, auch sofort weiter *offenbaren* ist Prosa (s. 1 Sam. 9, 15. 20, 2. 12. 13. 22, 8.). — Aehnlich wie DEL. versteht b. DILLM.: er *drückt ein Siegel auf ihre* (Leidens-) *Zucht*, bestätigt sie durch jenen Aufschluss; allein die Leidenszucht, die „anderswie ertheilte Warnung“ (DEL.), soll erst noch kommen, folgt von V. 19. an. Vielmehr, er träufelt die Warnung in ihr Ohr, *instillat auriculis* (HORAT. Epp. I, 8, 16. JUVEN. 3, 121.), und versiegelt es ebendadurch wie mit den Worten, welche das Siegel dem Wachse eindrückt (Abdoll. p. 84.). במסרם] מוֹסָר wäre in der Analogie; und auch Jos. 2, 16. wagte man nicht שֹׁב zu punktiren, Ps. 132, 12. nicht עֵדְתִי, Neh. 3, 36. nicht mit LXX לְבִזָּה.

o) Zweck und (V. 18.) durch dessen Erreichung bedingter Erfolg. In 17a. wäre der Mensch, in b. Gott Subj.; und dergleichen Wechsel des Subj. kommt vor (5, 11.). Allein die nähere Bestimmung מֵעֲוֹנוֹ (vgl. Ps. 18, 23.) wird ungerne vermisst, und da auch מַעֲשֶׂה (vgl. Ps. 101, 3.) zu lesen sich wenig empfiehlt: so wird man wohl am besten thun, mit HRZL, DEL. DILLM. nach LXX und ממעשה zu schreiben, indem von drei מ eines weggeblieben sei (vgl. Pred. 2, 24.). Uebr. soll הסיר an מסרם anklingen, und der unechte Ausdruck יכסה ist durch den Gegensatz יגלה veranlasst. Das in להסיר verschwiegene אשר wirkt V. 18. nicht fort. — Ueber den Parall. von נפש und חיה s. die Einl., zu עבר בשלח

19. Gezüchtigt wird einer auch durch Schmerz auf seinem Lager
und beständigen Streit in seinen Gebeinen.
20. Verschmähen lässt ihn seine Lebsucht Nahrung,
und seine Esslust die Lieblingsspeise; *p*)
21. Hinschwindet sein Fleisch, dass man's nicht sieht,
und kahl wird sein Gebein, das man nicht sah;
22. und so nähert der Gruft sich seine Seele
und sein Leben den Todesengeln. *q*)

36, 12. und Jo. 2, 8. שֶׁלַח ist vorgehaltene Trutzwaffe, hier eher Speer, als Schwert (vgl. Neh. 4, 11. mit 15.), und das Rennen darein Bild für — ins Verderben, in den Tod vor der Zeit.

p) Vielleicht lässt der Mann doch nicht vom Uebermuthe; also wird er thätlich verwarnt durch Erkranken (vgl. Sir. 18, 20.). — Zu 19b. vgl. JUSTIN. 23, 2. (: *intestinum singulorum membrorum bellum*) HORAT. Serm. II, 2, 75. Ps. 38, 4. In Erinnerung vermuthlich nicht an ܢܘܩܫܐ *Lärm*, sondern an 4, 14. schreibt mit den Verss. das Q'ri רוב (s. 35, 9.); und so erklärt DILLM.: während die Menge seiner Gebeine kräftig (vgl. 20, 11.). Aber *kräftig* bedeutet אתן nicht; und „bei voller Lebenskraft“ würde auf andere Art auszudrücken sein. Das K'tib übersetzt er: *indem der Kampf seiner Gebeine ein beständiger ist;* אתן habe den Art. nicht (s. aber Ps. 113, 9. Esth. 2, 14.). אתן] Statt איתן (vgl. 6, 19. 9, 9. u. s. w.). — Ps. 107, 18. זהם ist mit سأم *Eckel haben,* einem Synonym von ملّ (Hamas. p. 775.), verwandt, und das Pihel steht hier im Sinne des Causativs (vgl. 1 Mos. 41, 51.) اسأم d. i. اكره (Div. Huds. 104.) syriastisch (vgl. z. B. ܙܒܢ *kaufen machen, verkaufen*): wie denn überhaupt Pahel da für Aphel sich eindrängt. — S. zu 38, 39.

q) Folge für Leib und Leben. יכל] Nicht von וַיְכַל, sondern Jussiv als Ausdruck des nothwendig Zukünftigen. וּשְׁפִי] Wider dieses K'tib lässt sich geltend machen, dass dasselbe ein ganz bekanntes Wort herstellt, sowie dass häufiger ו in י verdarb, als umgekehrt; für das Q'ri spricht, dass Gleichklang mit ראו beabsichtigt sein konnte. Der Grundbegriff von שָׁפָה, سف tritt in سفر und سفن zu Tage; und über den Sinn von שפו entscheidet das gegensätzliche לא ראו. Gerade verkehrt also mit ROSENM. und Aa. DEL.: *seine verstörten Glieder* (?) *sind kaum zu sehn;* wgg. richtig nach EICHH. auch UMBR. ראו] Sprich *rujju* (s. EW. Lehrb. § 21, e.). Obgleich dieses Puhal nur hier vorkommt, ist רָאוּ zu lesen nicht rathsam. לממתים] Nicht mit den Aram. nach Maassgabe z. B. von Jer. 16, 4. auszusprechen. Es sind *mortiferi* (*Vulg.*), die Todesengel, zu welchen eig. auch der משחית 2 Sam. 24, 16. gehören würde, nicht jene Sur. 47, 29., die den bereits Todten zur Hand nehmen.

23. Wenn da ein Dolmetsch-Bote um ihn ist,
    Einer von tausend,
  dem Menschen zu verkünden seinen Bescheid,
24. und er ihn begnadigt und spricht:
  „rette ihn, dass er nicht hinabfahre zur Gruft;
  ich habe das Lösegeld erhalten:“ *r*)
25. da strotzt sein Fleisch mehr als in der Jugend,
  er kehrt zurück zu seinen Jünglingstagen.
26. Er fleht zu Gott, und er nimmt ihn zu Gnaden auf;
  er erscheint vor ihm mit Jubelruf,
  und zurück gibt er dem Menschen seine Gerechtigkeit. *s*)

---

r) Bedingung des Genesens ist die freie Gnade Gottes. — Das Suffix in עליו kann füglich nur auf Gott, das Subj. in V. 24., sich beziehen; und in Uebereinstimmung hiemit bezeichnet auch יָשְׁר nicht das Verhalten des Menschen: wie er sich zu verhalten habe. Nicht seine Schuldigkeit wäre ישרו, sondern deren Erfüllung; und הַגִּיד etwas Künftiges, Eventuelles wäre auch nicht das rechte Wort. Also nicht: *wenn über ihm* zu seinem Schutze, oder *für ihn da ist* ff. Sofern die Engel im voraus עַל־אלהים sich stellen oder stehn, seines Winkes gewärtig (1 Kö. 22, 19. Hi. 1, 6.), ist der Fingerzeig für das Verständniss gegeben. Als schützender hätte der Engel Fürbitte einzulegen; aber ohne diese erbarmt sich Gott und ertheilt er demselben Auftrag. מליץ] Andern Sinnes, als 16, 20.; wie gemeint, besagt das durch eine atomistische Reminiscenz aus 9, 5. davon getrennte 2. VGl., nemlich der Engel sei ein *interpres divûm* (Aen. 4, 378.), einer vom ἑρμηνευτικὸν γένος der Dämonen (PLAT. Symp. p. 202. d.). Man betrachte מליץ als Beiwort, welches eine solche Art Engel von andern unterschied. Da diess ungewöhnlich, so trennt die Accent. (֔ statt ֥); aber auch die Todesengel finden sich nur hier, und ihnen gegenüber treten die Dolmetscher. ישרו] Gottes יָשְׁר, und dieses ist: was יָשַׁר בְּעֵינָיו (4 Mos. 23, 27.). פדעהו] Die Wurzel פדה *erlösen* wird schon durch כפר angezeigt (Ps. 49, 8.); statt פְּדָיֵהוּ war פְּדָאֵהוּ möglich, א mobile aber wurde ע. Daher ء und عيسى aus אִשַׁי, פגע neben فجأ, عِفّان und إِقّان, סגיע targ. von [illegible]; daher die Orthographie בריעה 1 Chr. 7, 23., und dgg. הִתְאָר, wie 2 Mos. 8, 5. zu schreiben sein wird. S. weiter zu 37, 7. — „Ich will es so ansehn, als hätte ich für diese mir verfallene Seele das Lösegeld erhalten“ (Ps. 49, 16.).

s) Die Genesung selbst und Umstände derselben. — Kommt das neugebildete Wort רטפש nur hier vor, so נֹעַר (36, 14.) nicht im echten Buche, und 20, 11. ist עלומים ein anderes Wort, als hier. DEL. und DILLM.: *von Jugendfrische*, *vor Jugendkraft;* allein נער besagt nur *Jugendzeit*, welche ihm nicht vorab da ist. – Schon die Heilung ist ein

27. Er singt vor den Leuten und spricht:
„Ich hatte gesündigt und Gerades gekrümmet;
aber nicht ward es mir wett.
28. Gerettet hat er meine Seele vor dem Sturz in Spiesse,
und mein Leben erschauet das Licht.“ *t*)
29. Sieh', das alles thut Gott
zweimal, dreimal an einem Manne,
30. zurückzuholen seine Seele von der Gruft,
dass er umleuchtet werde vom Lichte des Lebens. *u*)

Ausfluss des רָצוֹן, und עתר steht nie vom Dankgebete. Also geht der Inhalt von 26a. dem Genesen zeitlich vor und bedingt dasselbe; mit וירא וגו dgg. folgt ihm die Danksagung, und das letzte Gl. rundet ab mit Wiederherstellung des *status quo ante.* וירא] Mit der Punkt. auch *Vulg.* und *Targ.;* aber 1 Mos. 33, 10. ist dieses Schauen anders gemeint und geht dem רְצוֹת voraus. Die Lesung des *Syr.* וֵיֵרָא wird durch Jes. 1, 12. Ps. 42, 3., das Niphal insonderheit durch 1 Sam. 1, 22. 2 Mos. 23, 17., פני durch Hi. 30, 11. bestätigt. *Er lässt sein Gesicht erschauen Jubel* (: EW. mit UMBR.) ist trotz ראה ב, 28b. doppelt unechter Ausdruck, denn die פנים sehen nicht, und תרועה wird gehört, nicht gesehen. צדקתו] Die äussere Gerechtigkeit (Ps. 24, 5. Spr. 8, 18. Jes. 54, 17 ff.).

t) Müssige und matte Ausspinnung, dass der Genesene die Gnade Gottes anerkenne. Die תרועה wird Gesang (Ps. 27, 6.), die nächsten Worte sind auch in der That sich schaukelnde Tonwelle. יָשֹׁר] Von שור statt שיר, nach Wegbleiben des Vav rel. (vgl. z. B. Jes. 12, 1.); יָשִׁר von שיר wäre zweideutig. LXX denken an יסר, die Aram. lesen יְשֵׁר, *Vulg.* hält auf שור *schauen.* — Jes. 57, 9. bedeutet שור *wandern;* aber: *er geht wieder aus unter die Leute*, würde so nicht gut ausgedrückt sein, und: *er geht zu den Menschen hin*, wäre etwas sehr Gleichgültiges. — Für על steht Ez. 23, 42. אל (vgl. MEIDANI II, 697.); an יָשֹׁר soll יָשָׁר anklingen. לא־שוה לי] Ungefähr erhellt, was die Worte sagen wollen, aus dem Zusammenhange. Puhal wurde von פור mit Fleiss nicht gebildet, und intrans. Qal trat dafür ein; doch könnte der Vfr שִׁוָּה (LXX) gemeint haben mit dem Subj. des folgenden פדה. — Zu V. 28. vgl. V. 18. *Sondern hat erlöst* ff. Das K'tib bekennen LXX und *Syr.* Das Q'ri lässt schon hier den El. in eigener Person reden, während doch הן V. 29. deutlich das neu Anheben bezeichnet. — Pred. 11, 7. Sir. 22, 9.

u) Rückblick auf V. 14—28. Auch die zweite Art von Verwarnung wird wiederholt; aber nachdem sie zu der ersten hinzukam, wird von der Zweizahl V. 14. um eine weiter fortgeschritten. Vers 30. kommt mit V. 18. überein, und wird in b. durch 28b. beeinflusst. יפעל] Ueber die Punkt. s. zu 35, 6. לאור] Für לְהֵאוֹר, Infin. Niph. Da נאור Ps. 76, 5. vermuthlich in נאדר zu verbessern ist, und יֵאוֹר 2 Sam. 2, 32. Qal sein kann, so lässt sich die Existenz dieses Niphal bezweifeln; לָאוֹר indessen wäre zweideutig. *Licht d. L.*] Vgl. Ps. 56, 14. mit Ps. 36, 10.

31. Merk' auf, Hiob, höre mir zu,
schweige und lass mich reden.
32. Wenn du Worte hast, so widerlege mich,
rede, denn ich möchte dir gerne Recht geben.
33. Wo nicht, so höre du mir zu,
schweige, und ich will dich lehren Weisheit. *v*)

C. 34, 1. Elihu hob an und sprach:
2. Höret, ihr Weisen, meine Worte,
und ihr Kundigen horchet auf mich!
3. Denn das Ohr prüft Worte,
wie der Gaumen kostet um zu essen.
4. Das Recht lasst uns heraussuchen,
erkunden unter uns, was gut. *w*)

---

v) Diese Ausleitung kündigt zugleich die folg. Rede an. Vers 32. nemlich ist nicht so gemeint, als ob H. auf das bisher Gesagte erwiedern sollte; denn auch „höre mir zu!" V. 31. kann nur in Bezug auf in Aussicht stehende Rede gesagt sein. צדקך] Nicht: *dich für schuldlos erklären*, sondern: *dich für* צַדִּיק *halten können* in dem, was du sprechen würdest (vgl. Jes. 41, 26.). אם אין] Gegenüber von אם־יש־מלין V. 32., so dass nicht 1 Mos. 30, 1., sondern 43, 4. 5. zu vergleichen sein wird. Die Ermahnung zu schweigen kehrt wieder, eine bedingte und mit Hinweis auf den Belang des Redens V. 31.

C. 34, 1—37. Zweites Lehrstück. Ob H. mit Recht sich über Anfeindung von Seiten Gottes beklage, war 33, 12. 13. nicht weiter gefragt worden. Nunmehr dgg. behauptet Elihu, Hiobs Klage sei Lästerung, denn in Wahrheit thue Gott kein Unrecht V. 5—12. Beweis dessen: er ist nicht selbstsüchtig, ist langmüthig und unparteiisch, kennt die Frevler und straft sie mit Macht, wenn sie sich nicht beugen V. 13—32. Dergestalt handelt es sich hier nur von derjenigen Vergeltung, welche sündige Fürsten und Völker trifft.

w) Wie im Epilog V. 34 ff. El. sich des Beifalls der Verständigen getröstet, so wendet er sich an die Weisen hier; denn der Vfr will für denkende Leser schreiben. — האזינו zieht die sehr unnöthige Begründung V. 3. nach sich, welche aus 12, 11. herübergenommen dabei verdarb, indem der Gegensatz מלין־אֹכֶל nicht heraustritt. Dort auch ist der Gedanke an seinem Platze; hier sollte folgerichtig El. die Hörer zu Prüfung seiner Worte auffordern, aber der 4. Vers betheiligt Alle gleichmässig an der Untersuchung. לֶאכֹל] Vgl. Jes. 42, 18. — Nicht: *lasst uns wählen*, als läge, was משפט sei, schon vor, so dass man nur zu wählen brauchte. Ueber die Verwandtschaft von בחר und בחן s. zu 23, 10. *was gut*] Was das Richtige sei.

5. Denn Hiob hat gesagt: „Ich bin schuldlos,
und Gott entzieht mir mein Recht.
6. Wider mein Recht soll ich lügen,
soll vergehn an meinem Pfeil unschuldig?“ *x*)
7. Wo ist ein Mann wie Hiob,
der Lästerung trinkt wie Wasser,
8. und zur Verbindung schreitet mit Missethätern
und zum Umgange mit Männern des Frevels?
9. Denn er sagt: keinen Nutzen hat der Mann
vom Frieden halten mit Gott. *y*)
10. Darum, ihr Männer von Verstand, höret mir zu!
Fern sei von Gott böse Gesinnung,
und vom Allmächtigen Unrechtthun.
11. Vielmehr das Werk des Menschen vergilt er ihm,
und nach dem Wandel des Mannes lässt er's ihn verkosten.
12. Ja fürwahr Gott thut nicht Böses,
und der Allmächtige beugt nicht das Recht. *z*)
13. Wer hat die Erde ihm überbunden,
und wer die ganze Welt anvertraut?
14. Wenn er auf sich seinen Sinn richtete,
seinen Geist und Odem an sich raffete:

---

x) Denn, fährt El. fort, es ist eine Behauptung ausgesprochen worden, die geprüft zu werden verdient. — Vers 5. bezieht sich auf 27, 2., zu V. 6. vgl. 27, 4. — 16, 17. אנוש würde hier vom Pfeile (6, 4. 16, 13.) wie Jer. 15, 18. 30, 12. von der Wunde ausgesagt sein, und aus בלי פשע als Appos. zum Gen. im Suffix (Ps. 69, 4.) würde, wessen das פשע (nicht) sei, erhellen. Allein אנושה Ps. 69, 21. lässt uns eine Parallele zu אכזב erkennen (s. Begr. d. Krit. S. 84.). Das erste VGl. kann als durch den Ton angezeigte Frage gelten (vgl. 32, 16. Ps. 56, 8.), oder erklärt sich wie ארשע 9, 29.

y) In Form des Grundes für VV. 7. 8. kehrt die Meinung des Vfs VV. 5. 6. in V. 9. zurück. — Für 7b. s. zu 15, 16., zu V. 8. vgl. 22, 15., von wo das pathetische ארח herstammt, gleichwie aus 22, 2. יסכן־גבר V. 9. „Er ist auf dem Wege, mit ihnen sich zu versippen (Spr. 1, 10 f.) und dann wie sie es zu treiben.“ חברה ist Infin.

z) „*Darum*, weil er also redet, verwahre ich Gott feierlich gegen solche über ihn ausgesagte Unwahrheit.“ — Zu V. 10a. vgl. V. 34. und weiter 27, 5. — Eig.: *lässt er ihn finden* (37, 13.) Gutes oder Schlimmes (Spr. 18, 22. Ps. 116, 3b.). — Zum Gedanken und seinem Ausdrucke in V. 12. vgl. C. 8, 3.

15. verhauchen würde alles Fleisch zumal,
und der Mensch würde zurückkehren in den Staub. *a*)
16. Und merke doch, höre diess,
horche auf meiner Worte Laut! *b*)
17. Wird den Zorn des Rechtes Hasser bändigen?
und willst du den mächtigen Gerechten ins Unrecht setzen?
18. Darf man einem Könige sagen: Taugenichts!
Du Bösewicht! zu Freiherrn? *c*)

---

a) Es folgt nunmehr die Beweisführung: 1. Gott lässt sogar von seinem eigenen Rechte nach, hält es nicht selbstsüchtig fest: um so weniger wird er sich an fremdem vergreifen. ארצה] Wie 37, 12. — פקד ist so gemeint wie 2 Chron. 36, 23., ähnlich wie צִוָּה 36, 32., ganz anders als 36, 23. Mit DEL. erklärt in b. DILLM.: *Wer hat die Welt gesetzt* d. i. gegründet. Aber: „von der Gründung der Erde kommt שים sonst nicht vor," bemerkt HRZL; und den Widerspruch gegen dessen und SCHLOTTMANN's Auffassung: *wer übertrug ihm* u. s. w., lässt תְשׂוּמֶת־יד neben פִּקָּדוֹן 3 Mos. 5, 21. als nichtig erscheinen. Gleichwie 36, 30. hat man עליו auch im 2. Gl. hinzuzudenken, zu שם (vgl. 37, 15.). — Gott ist nicht bloss Aufseher oder Statthalter, den ein Anderer über sein Eigenthum gesetzt hätte; er würde nicht diesem, sondern sich selbst schaden durch ungerechte Regierung. Die Seele ferner jedes lebendigen Wesens ist göttlicher Odem, ergossen in die Welt (s. Ps. 104, 29. 30. Pred. 12, 7. LUCRET. II, 999 ff.). Wenn er nun seinen Odem an sich zurücknähme und einbehielte, so wäre alles Leben der Geschöpfe vernichtet; er wäre das zu thun in seinem vollen Rechte, aber er verzichtet darauf. — 1 Mos. 7, 21. und 3, 19.

b) Es wird auf einen neuen Beweisgrund (VV. 17. 18.) aufmerksam gemacht. — Die *Aram.* und *Vulg.* sprechen בִּינָה aus: *und wenn Verstand bei dir ist*; aber יֵשׁ dürfte nicht wegbleiben. אם steht auch wünschend (Ps. 139, 19.); und wenn hinter אם 1 Mos. 23, 13. noch לוּ vor den Imper. tritt, so leitet אם auch die Fragpartikel ein (zu 21, 4.). Vgl. also 37, 14.

c) „Er hat Macht, seinem Zorne den Lauf zu lassen, und thut das doch nicht: wie kannst du ihn da zum רָשָׁע machen wollen?" — Wie Hab. 2, 15. Ps. 68, 19. so mag es auch hier uns von vorne ungewiss dünken, ob das Nomen אַף oder die Conjunkt. Platz greift. Mit DEL. meint freilich DILLM., kraft der Wortstellung könne אַף nicht Obj. sein; allein wir sehen in אַף zugleich den Stat. constr., dessen Gen. sofort als Subj. auftrete (1 Mos. 9, 6.), — nicht Hauptwort vor Appos. und nicht Zorn eines Andern (vgl. die Formel 36, 13.). Mit den Verss. fassen auch HRZL, EW. u. s. w. אַף als Conjunkt.: *wird auch, wer das Recht hasst, bändigen können?* was heissen soll: die Herrschaftszügel führen (?). Allein die Erfahrung lehrt: o ja, allerdings; und der weite Begriff von

19. Ihm, der nicht auszeichnet die Person von Fürsten,
und nicht den Reichen bevorzugt vor dem Armen,
denn seiner Hände Werk sind sie alle.
20. Jählings sterben sie, und um Mitternacht wird ein
Volk aufgerüttelt und muss wandern;
der Starke wird entrückt — nicht durch Menschenhand. *d*)
21. Denn seine Augen ruhn auf des Mannes Wegen,
und all seine Schritte sieht er.
22. Da ist kein Dunkel und keine Todesnacht,
dass sich daselbst verbergen könnten die Missethäter.
23. Denn er braucht auf einen Mann nicht lang zu fahnden,
dass er herbeikomme zu Gott ins Gericht.
24. Er zerschmettert Mächtige ohn' Untersuchung,
und lässt Andere treten an ihre Stelle. *e*)

חבש bedarf des Winkes im Obj., wie er gemeint sei. Mit SCHNURR. also, welcher Jes. 48, 9. vergleicht, und EICHH. auch UMBR.: *könnt' den Zorn des Rechtes Hasser bändigen?* — V. 18. Begründung des Tadels in der Frage 17b. durch Schluss vom Geringern auf das Grössere (vgl. CLEM. Homil. 11, 12.). האמר] Vgl. V. 31. Mich. 2, 7. Blosser Infin. constr. statt dessen mit ל (Esth. 7, 8.) für den absol. הֶאָמוֹר (s. 40, 2.); vgl. z. B. Jes. 28, 12. mit 42, 25. ה der Frage spielte seinen Vokal nothwendig zum folg. Sh'va hinüber. הָאֹמֵר, wie mit LXX und *Vulg.* EW. DILLM. u. s. w. lesen, schlösse sich an צדיק כביר an; für die Gerechtigkeit wäre aber nichts bewiesen, und für die Macht zu wenig.

d) Vers 18. ist ein Ausläufer, hinter welchem אשר an צדיק כביר anknüpft; und zwar begründet Vers 19. die erstere, Vers 20. die letztere Kategorie. — Er ist unparteiisch, indem er keinen Grund hat für das Gegentheil. — Spr. 24, 23. Rut 3, 10. — Jes. 51, 6. DIO CASS. vor B. XXXVI. p. 100, 8. — Wie die Katastrophe des Volkes Israel das Buch Hiob veranlasst hat, so bezieht sich El. auf ein Strafgericht über ein Volk hier und V. 29. Denkbar, dass damals Nachts von Rama (Jer. 31, 15.) aufgebrochen wurde (vgl. a. a. O. V. 26.); die Bestimmung aber *um Mitternacht* lässt vermuthen, dass dem Vfr 2 Mos. 11, 4. 12, 29 f. im Sinne lag, die Frist, da Israel ebenfalls עָבַר, freilich aus der Knechtschaft, während Aegypter רגע מֵתוּ. Doch vgl. Mtth. 25, 6. חצות] Lokativ wie Ps. 119, 62. — געש ist جهش (zu Jer. 14, 19.), die Wirkung von הֶחֱרִיד (2 Sam. 17, 2.). — Zu b. vgl. 24, 22. יסירו] Vgl. 2 Sam. 7, 14. Nemlich die himmlischen Mächte; daher: *nicht mit Menschenhand* (vgl. 20, 26. Dan. 2, 45. Klagl. 4, 6.).

e) Solche Schickungen sind Folge davon, dass Gott auf das Thun der Menschen achtet; dass diese selbst seinen Blicken sich nicht entziehn können; und dass er sie vor seinen Richterstuhl zu kriegen weiss. Jene

25. Drum kennt er ihre Handlungen,
und kehrt Nacht her: so werden sie zermalmt.
26. An den Platz der Verbrecher schmeisst er sie,
am Orte, da man zuschaut.
27. Denn darum sind sie von seiner Nachfolge abgewichen
und haben all seine Wege nicht bedacht; *f*)
28. indem er über sie bringt das Schreien des Armen,
und er das Schreien der Geringen hört. *g*)

Gerichte V. 20. sind also (V. 24.) göttliche. — Zu VV. 21. 22. vgl. 24, 23. Jer. 23, 24. Am. 9, 3. Vers 23. ist dem 21. beigeordnet; und der Gedanke V. 24. schliesst sich an V. 23. adversativ an. — שים על hier nicht *aufladen*, sondern einem *nachstellen*. עוד] Wie 1 Mos. 46, 29. להלך] לבוא 2 Sam. 15, 4. Da die Beziehung des Pron. undeutlich gewesen wäre, so schrieb der Vfr nicht לְהוֹלִיךְ אֵלָיו. — Die *Aram.* und *Vulg.* deuten לא־חקר (vgl. 36, 26.) fälschlich wie אין־מספר. Vielmehr, er braucht nicht wie ein menschlicher Richter (29, 16.) erst noch zu untersuchen, denn er kennt im voraus den Sachverhalt. — C. 8, 19.

f) Vers 24. erscheint wieder im 26., während seine Begründung (V. 25.) durch die Beschaffenheit der Handlungen V. 27. ergänzt wird. — Ueber לכן, wie auch Jes. 26, 14. und wie 1 Kö. 11, 2. statt אָכֵן zu schreiben sein wird, s. zu V. 27. מעבד] Aramäisch für מעשה. — *Vulg.: inducet noctem*, richtig (vgl. 2 Mos. 10, 19. 1 Sam. 10, 9. — Ps. 104, 20.). HRZL: *kehrt* sie (!) *um Nachts*, was nach DILLM. heissen soll: plötzlich. DEL.: *er bewirkt Umsturz des Nachts*, zulässig nach Meinung DILLMANNS. Aber הפך verlangt ein Obj.; es kommt sehr darauf an, was oder wen er הפך (Spr. 12, 7.); und warum gerade Nachts? (vgl. Am. 8, 9. 10.). תחת רשעים] רשעים ist von רָשָׁע Plur. nur nach dem Stat. constr. im Plur. Ez. 21, 34.; auch kann תחת nicht für תחת הֱיוֹת gesagt sein. *Vulg.: quasi impios*, DILLM.: *als gemeine Verbrecher*, so dass 30, 14. sich vergleichen liesse. Allein dann erhält nothgedrungen ספק eine unwahrscheinliche Bedeutung: *er züchtigt sie*, und im parall. Gl. steht במקום. Also denken wir lieber an *Stelle*, *Standort* (36, 16. Richt. 7, 21. Jos. 5, 8.); ספק, hier trans. (s. zu V. 37.) wie Jer. 48, 26. aktiv, besagt: *er schlägt* d. h. schleudert *sie hin*, dass es schallt. אשר על־כן] Nur hier statt des Gew. כי על־כן (1 Mos. 18, 5. 19, 8. Richt. 6, 22 ff.), wie denn auch sonst אשר später für כי eintritt. כי ist unwesentlich; in על־כן (z. B. Ps. 45, 3.) oder לכן (V. 25.) findet Umkehrung von Grund und Folge statt. Wider DILLMANNS kahle Läugnung des richtigen Sachverhaltes mag nochmals auf die Anm. zu Ps. 42, 7. verwiesen sein.

g) Für die gew. Erkl.: *ut pervenire facerent ad eum etc.* (*Vulg.*), welche den V. dem vorigen unterordnet, spricht die Identität des Suffixes in beiden. Aber sie lassen die Sache doch nicht selbstthätig (2 Mos. 18, 22.) an Gott gelangen, bringen sie nicht an ihn; auch sollte Vers 27.

29. Er schafft Ruh', und wer darf lärmen?
er verhüllt das Antlitz, und wer kann ihn schauen? —
so gegen eine Gesammtheit wie gegen Einzelne zumal,
30. dass nicht herrsche ein ruchloser Mensch,
vor den Fallstricken des Volkes. *h*)
31. Denn hat er zu Gott gesagt:
„Ich trage, will nicht abwerfen.
32. Betreffend, was ich nicht einsehe, belehre du mich;
wenn ich Unrecht verübt habe, will ich's nicht mehr
thun.“ *i*)

---

sich nicht auf die negativen Kategorieen סור und בִּלְתִּי־הִשְׂכִּיל beschränken, in welchen Bedrückung der Armen nicht enthalten und nicht angedeutet ist. In einer Verbindung wie diese konnte kein Leser על im Sinne von אל verstehn, nach beiden Seiten ist der Sprachgebrauch unverändert der selbe (42, 11. 1 Mos. 26, 10. Jes. 7, 17. Richt. 9, 24. Dan. 4, 25., s. zu 2, 11. — Dgg. 1 Mos. 18, 21. 2 Mos. 3, 9. und 18, 22.). Also vielmehr an LXX (:*τε̃ ἐπαγαγεῖν ἐπ' αὐτόν*) uns anschliessend (vgl. Sir. 32, 15.), sehen wir in עליו Enall. des Numerus und machen den V. wie den vor. von V. 26. abhängig. Für sich allein gäbe a. den Zweck an; aber das lahme 2. Gl., hinzugefügt um einen vollen V. zu gewinnen, wendet den Infin. mit ל in der Weise von 1 Sam. 23, 7. 14, 33. Jes. 30, 1.

h) Und zwar handelt Gott so nach seiner Machtvollkommenheit, um dem Frevel zu steuern. ישקט] Vgl. 25, 2. Ps. 76, 9. Hiezu nun stellt, als Hiphil oder Qal gelesen, ירשע keinen Gegensatz; und unter Vergleichung von Jes. 14, 16. mit 2 Chron. 14, 14. schreiben wir יְרִעֵשׁ (39, 20., s. zu 36, 14.). — Verhüllung seines Gesichtes zeigt an, dass er Einen nicht sehen will, dass er ihm zürnt; und so wird הסתיר פנים wie קצף mit על construirt, um מן 30a. anders zu verwenden. מי ישורנו] Wer vermag, wenn er sich zornig abwendet, sein Antlitz zu sehn, d. i. sich Gehör zu verschaffen? Das 2. Gl. greift über diese Frage zurück (s. 5 Mos. 32, 42., zu 29, 14.). — Der Sinn von אדם ist durch den Gegensatz deutlich. — Nachdem 30a. מן vorausgegangen, wird in b. jenes Finit. יסתר nach Regel mit מן verbunden, was nicht soviel wie מִהְיוֹת, da kein geeignetes Nomen vorhergeht. — Hos. 5, 1. (2 Mos. 10, 7.) Mtth. 13, 41.

i) Dieses Strafgericht tritt endlich ein, weil es nicht durch Reue und Geloben der Besserung abgewandt worden. — Sofern נשא עֹל (Klagl. 3, 27.) und חבל עֹל (Jes. 10, 27.) gesagt wurde, konnte hier das Obj. ausbleiben, und die Meinung der Finita war, indem sie zusammenrückten, gleichwohl deutlich. Die Frage läuft der Verneinung 35, 10. parallel; das Joch ist aber nicht dasjenige des Unglücks, der Strafe, sondern des Gehorsams: *den Hals in das Joch stecken* besagt gehorchen, dienen Jer. 27, 8. 11., was die Bedingung des Heiles 36, 11. Wäre gemeint: ich trage Unglück (HRZL); ich habe gebüsst (SCHLOTTM.), oder auch: überhoben hab' ich

33. Soll er nach deinem Sinne es vergelten?
du hast ja verworfen, ja du musst küren, und nicht ich;
was du weisst, das sprich! *k*)
34. Männer von Verstand werden zu mir sagen,
und wer, ein weiser Mann, mir zuhört:
35. „Hiob redet nicht mit Einsicht
und seine Worte nicht mit Vernunft.“ *l*)
36. Jedoch geprüft werden sollte Hiob fortan
ob Gegenreden wie von ruchlosen Menschen.
37. Denn er häuft seine Sünde,
Abfall kräht er unter uns
und macht viel Redens gegen Gott. *m*)

---

mich (DEL.), so würde wenigstens: *ich will nicht ferner freveln*, die Andeutung, dass er desshalb gebüsst oder sich überhebend gesündigt habe, zu erwarten sein. Der versichernde erste Mod. bezeichnet Zukunft, die jetzt schon anhebt; und das Verhältniss der beiden Modi zu einander ist das gleiche wie V. 33. Dan. 11, 39. 2 Kö. 5, 13. חבל (17, 1.) besagt was Jer. 2, 20. שבר, was ohne Gedanken an על das gew. השחית, mehr denn *jactare jugum* JUVEN. 13, 22. — V. 32a. Eig.: *Ausgenommen, was ich* selbst *sehe, lehre du mich.*

k) El. hat entwickelt, wie dass Gott מֵעִמּוֹ, nach eigenem Ermessen die Strafgerechtigkeit handhabe; und er ist mit der Art, wie Gott richtet, zufrieden. Hiob ist es nicht, dann aber die Forderung berechtigt, dass er nicht bloss tadle, sondern auch ein anderes Verfahren, wie die Welt zu ordnen sei, namhaft mache. ישלמנה] Das Nomen des Pron. ist nicht עָוֶל V. 32., sondern gilt als selbstverständlich (vgl. Jes. 8, 21., zu Ps. 39, 7.). אתה תבחר] Du, der selbe ebendarum, weil du verworfen hast. Grammatisch, nicht logisch, sind sich die beiden Sätze coordinirt.

l) „Aber“, fährt von 33b. her El. fort, „ich bin im voraus überzeugt: gescheidte Leute werden ihm Unrecht geben“. — Vgl. V. 10. — בדעת ידבר —, gegenüber von ידעת דבר — V. 33., nicht דַּבֵּר, bezieht sich auf die eventuelle Erwiederung Hiobs. El. vermuthet aber so, weil H. bei seiner Meinung verharren wird, so dass sein ferneres Gerede nur das bisherige fortsetzt und mit demselben (V. 37.) Eins ist. — LXX drücken die Cop. vor דבריו nicht aus, wgg. die übr. Verss. das Wort als Subj. ansehn. In Wahrheit ist der Akkus. (vgl. 1 Mos. 24, 33.) des Rhythmus halber ins 2. Gl. verwiesen. בהשכיל] Der Infin. absol. des starken Verb. in Pause mit י— geschrieben (Jer. 3, 15. vgl. Spr. 27, 14., dgg. Jer. 44, 4.) gilt hier als gewöhnliches Nomen.

m) Man wird also Hiobs Gerede thöricht finden; „allein das ist nicht genug: er sollte auch fort und fort gestraft werden, denn er treibt es gar zu arg“. El. kann nur die thatsächlich vorliegenden Reden Hiobs

C. 35, 1. Elihu hob an und sprach:
2. Hältst du das für gültig,
denkst du, ist mein Recht gegen Gott,

---

so wie 36b. 37. charakterisiren wollen; aber er stellt sich ihn so vor, wie dass er bei seiner Widerhaarigkeit beharre (s. zu 35, 16.). אבי] Dass El. nicht *mein Vater!* im Ausrufe und nicht als Anrede an Gott (32, 22.) hier sagen kann, erhellt; und ein Wort אָב wie יָד oder אָבֶה *Wunsch* (*:mein Wunsch ist* ff.) existirt nicht. Man combinirt das Wort mit בי der Formel בי אדני, welche vielmehr durch אֶפְדְּךָ zu vervollständigen, DEL.: *Ei dass doch* ff.; auch wollte man schon אֲבִי aussprechen, aber אֲבוֹי ist (Spr. 23, 29.) ein Ausruf des Schmerzes. LXX übersetzen: *ȣ̓ μὴν δὲ ἀλλά.* Also hat der älteste Zeuge אֲבָל gesehn, das auch 2 Kö. 5, 13. in אבי, wie ja öfter ל in י— (zu 21, 11.), verdorben ist. יבחן] Mit *βάσανος* aus der selben Wurzel, hier gebraucht wie Ps. 66, 10. Sach. 13, 9. באנשי־א׳] Nicht *unter* ff.; denn das wären nicht Reden, wie sie unter Männern des Frevels zu Hause sind, sondern wie sie H. im Kreise solcher hielt! Vielmehr gleichwie 36, 14. Jes. 44, 4. ist ב hier ב essent., nach welchem wie bei כ und comparativem מִן der Stat. constr. wiederholt werden muss. LXX richtig: *ὥσπερ οἱ ἄφρονες.* — Mit *Vulg. Targ. Punkt.* pflegt man gegen LXX und *Syr.* פשע zum Vorhergehenden zu ziehn, und übersetzt dann weiter: *unter uns klatscht er* (höhnisch in die Hände). Allein die Ergänzung ist ungerechtfertigt; nur in die Mitte genommen, kann בינינו seinen Platz behaupten; und statt *unter uns* würde passender berichtet, über wen er klatsche. Während schliesslich das 2. Gl. zu kurz kommt, wird das erste überladen, — ohne Noth, wie aus Esr. 10, 10. 4 Mos. 32, 14. 1 Kö. 12, 11. gegenüber von 1 Sam. 12, 19. zu entnehmen steht. Also hängt פשע von יספוק ab, und statt Munach Dechi setzen wir Rĕbia und Tarcha. ספק ist mit Absicht verächtlich gesprochen wie *crepare.* — Die Punkt., weil ein 2. Mod. vorhergeht, וְיִרֶב lässt sich nicht wie וַתֶּרֶב 10, 17. rechtfertigen; und wir lesen וַיִּרֶב (vgl. 3, 24. 14, 10. Ps. 42, 6.).

C. 35, 1—16. Drittes Lehrstück. El. hat ausgeführt, dass Gott die Bösen bestrafe; aber es fragt sich vielmehr, ob er die Guten belohnt. Gegen Hiobs Behauptung 34, 9., die Frömmigkeit helfe dem Menschen nichts, hat El. noch keine Gründe ins Feld geführt; jetzt in seiner dritten Rede unternimmt er dieselbe zu entkräften, aber lediglich mit der Beweisführung des Eliphaz C. 22, 2. 3. (vgl. V. 5. mit 22, 12.); und sofern um Klagen Unterdrückter Gott sich nichts annimmt, sollen sie das selbst verschuldet haben (VV. 10. 11. vgl. 34, 31.). Uebr. möge man sich nur gedulden, wenn sein Gericht zögert V. 13 ff. So meinten freilich auch die drei Andern (5, 3. 8, 12. 18. 15, 32. 20, 5.), die Strafe werde nicht ausbleiben.

Seit 33, 13. zuerst wieder richtet El. die Rede an Hiob persönlich.

3. dass du sagst, was es dir nütze,
„was hilft es mir mehr, als meine Sünde?" *n*)

4. Ich will dir darauf Antwort geben
und deinen Freunden mit dir.

5. Blicke zum Himmel und sieh,
und schau zu den lichten Wolken, die für dich zu hoch!

6. Wenn du sündigst, was kannst du ihm anthun?
und sind deiner Frevel viel, was kannst du ihm schaden?

7. Wenn du gerecht bist, was kannst du ihm geben?
oder was soll er empfangen aus deiner Hand?

8. Dem Manne deinesgleichen eignet deine Tücke,
und dem Menschenkinde deine Unschuld. *o*)

9. „Ob der Bedrückungen Menge schreien sie,
kreischen ob dem Arme der Stärkern."

10. Man hatte aber nicht gesagt: Wo ist Gott, mein Schöpfer,
der Loblieder verleiht in der Nacht;

11. der uns unterrichtet vor den Thieren der Erde,
und vor den Vögeln des Himmels uns weise macht?

---

n) Vgl. 34, 9. — זאת ist 2b. als Nomin. und Subj. wieder zu denken; und b. ordnet sich unter, so dass Vers 3. von 2a. abhängt. Für משפט achtet er sein Sagen V. 3., für sein צדק gegen Gott den Inhalt seines Sagens: die Thatsache, welche er behauptet, dass nemlich sein צדק ihm nichts helfe. מה יסכן־לך] *Oratio obliqua* wie V. 14. Ps. 10, 13. 1 Mos. 41, 15. (:*was* d. i. nichts *nütze dir*, nemlich deine Unschuld), welche sofort in direkte umschlägt. Dass מן in מחטאתי comparativ ist, erhellt; und so kurze Rede war dadurch ermöglicht, dass הועיל *Nutzen haben von* — einen Akkus. regieren konnte, als welcher hier צדקי gedacht ist.

o) Jedes menschliche Thun muss seine Frucht bringen; nun ist Gott demselben unerreichbar: also fällt sie nothwendig auf den Menschen zurück. — V. 5. Vgl. 22, 12. Der Himmel ist die Wohnung Gottes (Ps. 115, 16. Pred. 5, 1.). ממך] Vgl. Ps. 61, 3. 1 Kö. 19, 7. — Vers 6. ist unbewusste Reminiscenz an Hiobs eigene Worte 7, 20. תפעל] Mit dem kürzern ֳ statt ַ beim Weiterrücken des Tones (vgl. אֲבַחֶנְךָ Ps. 81, 8.) auf ein Cholem. S. dgg. 33, 29. vor ֵ; und so ist auch die Aussprache אֲעַנֶּה 32, 17. und von מרדה 16, 13. 20, 25. mit folgendem Vokal solidarisch. — Zu V. 8. vgl. CLEM. Homil. 11, 9.: — *αὐτὸν μὲν οὐδὲν ὠφελοῦσιν, ἑαυτοὺς δὲ σώζουσιν — αὐτὸν μὲν οὐκ ἀδικοῦσιν, αὐτοὶ δὲ ὀλοθρεύονται.*

12. Da schreien sie nun, und er antwortet nicht
von wegen des Hochmuthes der Bösen. *p*)
13. „Sicher hört Gott Verruchtheit nicht,
und der Allmächtige thät' es nicht schauen.“ *r*)
14. Ja, wenn du sagtest, du schauest ihn nicht,
so liegt die Rechtssache ihm vor, und du magst
harren sein. *s*)

---

p) Vers 9. zielt auf 24, 12a. Dass Dergleichen vorkomme, läugnet El. nicht, sucht es sich aber mit der Behauptung zurecht zu legen, die Misshandelten hätten sich vorher nicht um Gott gekümmert, und so nehme er sich nun auch um sie nichts an. Sie sind nicht die Missethäter des vor. Cap, sondern etwa deren Opfer; und ihre רעה 12b. besteht eben in dem Hochmuth, der sie Gottes Wohlthaten nicht zeitig anerkennen liess. Es ist nicht so gemeint, als ob sie nur ins Unbestimmte Wehgeschrei erhöben, anstatt (VV. 10. 11.) in der jetzigen Noth ihres frühern Wohlthäters sich zu erinnern; sie schreien vielmehr zu Gott, denn unter der Bedingung VV. 10. 11. stände Antwort in Aussicht. רוב] Schreibung wie Esth. 10, 3. (1 Chron. 4, 38.) Ps. 72, 14. Dan. 11, 6. עשוקים] Vgl. Am. 3, 9., wie זְקֻנִים. — Der Positiv רבים steht für den Comparativ (s. zu 5, 15. und vgl. Ps 55, 19. mit 2 Kö. 6, 16.); und die Mehrzahl ist die Uebermacht. זרוע] S. 22, 8. 38, 15. — Zu V. 10. vgl. 34, 31. „Ein Solcher sprach aber nicht vorher u. s. w.“ עֹשָׂי] Suffix Sing. (s. EWALD zu Hoh.L. 2, 14., vgl. 2 Mos. 17, 3. 1 Sam. 19, 4 ff.). — Ps. 42, 9. — Fortsetzung V. 11. מלפנו] Aus מְאַלְּפֵנוּ (15, 5.) — C. 28, 21. Die Vögel erfreuen sich hoher Standorte und damit weiter Umschau aus der Vogelperspektive; sie sind etwa auch weit gereist (Jer. 8, 7.), und manche sehen scharf (28, 7.).

r) Vers 13. ist wie V. 9. dem Gegner in den Mund gelegt (vgl. 24, 12b.). — אַךְ gehört nicht zu שוא, sondern bestimmt den ganzen Satz, an dessen Spitze sich das Wörtchen drängt (vgl. Spr. 17, 11.). — In ישורנה wird das Pron. Suff., da שוא anderwärts nicht als Feminin vorkommt, nicht wie 33, 14., sondern als Neutr. (34, 33.) aufzufassen sein. Wofern die Worte des El. eigene Meinung enthielten, die „den Grundsatz aussprechen, nach welchem Gott in solchen Fällen nicht erhört“ (DILLM.), würde שוא als *leerer Schein*, Lippengeplärr, eitles Klagen (DEL. DILLM.) zu deuten sein; aber so verstehen konnte das Wort zumal in diesem Zusammenhange kein hebr. Leser (vgl. Ps. 66, 18).

s) Die versichernde Conjunkt. אַף וגו (vgl. Ps. 58, 3) antwortet auf אַךְ וגו; und zwar steht אַף כי hier nicht fragend (1 Mos. 3, 1.), sondern von כי־תאמר abzutrennen gehört אַף zum 2. Gl. Die Antwort ersetzt des Gegners Rede verbessernd durch ihr Gegentheil, und gibt an, wie dann die Sache sich in der That verhalte. Also nicht: *gewiss, dass du sagen solltest* ff., denn die Worte scheinen Vordersatz für b. zu sein;

15. Und wenn jetzt sein Zorn nicht ahndet,
so kümmert er sich um den Quatsch nicht sehr. *t*)
16. Hiob aber sperrt eitel seinen Mund auf,
ohne Vernunft macht er viel Worte. *u*)

C. 36, 1. Elihu fuhr fort und sprach:
2. Halte mir ein wenig aus, so werd' ich dich berichten,
denn es lässt sich für Gott noch mehr sagen.

---

vielmehr *ja, wenn du* möglicher Weise *sagst* (vgl. 9, 11. 23, 8. 9.), wie du richtiger sprechen wirst: *du sehest ihn nicht*] Or. obl. wie V. 3.

t) Schliesslich merkt El.: H. könnte ihn widerlegen und den Satz V. 13. beweisen mit der Thatsache, dass ihm Gott Reden, welche El. für Lästerung erklärte 34, 7. 36., bisher ungestraft hingehn liess. — עתה, nicht logischen, sondern zeitlichen Sinnes, wird zum Vordersatze gehörend durch den Gegensatz an die Spitze gedrängt. — Weil vorausstehend wurde פקד als Finit. punktirt anstatt als Partc. (s. dgg. Richt. 20, 34. Jer. 38, 14), welches durch אין angezeigt ist (2 Mos. 33, 15. Dan. 8, 5.). Folgerichtig wurde dann auch כי אַיִן (vgl. 33, 33.) gelesen; und es ergibt sich das schlechte Verständniss: *wenn nichts da ist, befehligt er seinen Zorn*, wie denn auch die Verss. אפו zum Obj. machen. Lies כי אֵין פֹּקֵד; Jer. 38, 5. beruht יוּכַל auf berechtigtem Unglauben an ein Partc. יוֹכֵל. — ידע ב bedeutet *Kenntniss haben* (1 Sam. 22, 15.) oder *nehmen von etwas* (Ps. 31, 8.), hier Letzteres. פש] Nomen act. von فشّ *exinanivit utrem* (MEID. II, 459.). Sich selbst hat El. mit einem Schlauche, der aber mit Wein angefüllt sei, verglichen 32, 19. Hier wäre es mit Luft, und derselbe nicht ein Blasebalg (JUVEN. 7, 111.), sondern ein „Windbeutel“; und פש heissen die דִּבְרֵי רוח (16, 3.), das windige Gerede, der קדים, mit welchem H. seine Brust gefüllt haben soll (8, 2. 15, 2.). El. redet sich damit aus, dass er den Fall unter das Dogma stellt: *magna dii curant, parva negligunt* (CIC. Nat. Deor. 2, 66.). — מאד, Jes. 47, 9. zu einem Infin. עָצְמָה gehörig, ist hier wie הַרְבֵּה Pred. 5, 19. mit dem Finit. zu verbinden.

u) פש nemlich, meint El., seien Hiobs Reden, gleichwie פשע C. 34. am Schlusse; und הבל bezeichnet sie nicht als vergebliche, die ihres Zweckes verfehlen, sondern als grundlose, die voll falscher Behauptungen. H. thut ja aber in Wahrheit den Mund nicht auf; also meint El. hier deutlich Hiobs bisherige Reden, indem das Buch H. ihm vorlag.

C. 36, 1—15. Fortsetzung. Der Sprecher ist seinem Gegenstande noch nicht nahe genug getreten. Die Unterdrückten 35, 9., wenn sie auch keine Unthaten verübt haben, sind nicht gerade gut, im Gegentheil V. 12.; die Aufgabe aber ist gegen V. 3. zu zeigen, dass der Frommen Gott sich annimmt, und zu erklären, wie es komme, dass sie gleichwohl

3. Holen werd' ich meine Einsicht von weit her,
   und meinem Schöpfer Recht verschaffen.
4. Denn wahrlich Trug sind meine Worte nicht,
   ein Vollkommener an Einsicht verkehrt mit dir. *v*)
5. Sieh', Gott ist mächtig und — verachtet nichts,
   mächtig an Kraft des Verstandes.
6. Er lässt den Ruchlosen nicht am Leben,
   und dem Frommen schafft er Recht.
7. Er zieht vom Gerechten seine Augen nicht ab,
   mit Königen zu Throne
   da lässt er sie sitzen für dauernd, dass sie hoch ragen. *w*)
8. Und wenn sie gebunden mit Ketten,
   gefangen werden in Fesseln des Elends:

---

verunglücken können. Gleichwie aber 34, 10 ff. die Gerechtigkeit Gottes, so wird hier das Verfahren, worin sie sich kundgibt, VV. 6. 7. bloss behauptet, und im Uebr. auf die Theorie 33, 16 f. 19 f. zurückgegangen; nur dass hier statt von der freien Gnade Gottes das Heil von der Besserung der Betreffenden abhängt. Ausgegangen ist von der Voraussetzung, dass kein Mensch, auch der Fromme nicht, ohne Sünde (1 Kö. 8, 46.), und kein Lebendiger vor Gott gerecht sei (Ps. 143, 2.). Thun und Schicksal der Bösen läuft nebenher und dient als Folie für jenes der Frommen.

v) Einleitung. — In V. 2. lautet a. ganz aramäisch, und zwar kommt כַּתַּר im A. Test. überhaupt nicht weiter vor. — Zu 32, 6. — נתן *verschaffen* wie 1 Kö. 21, 7. תמים דעות] Kraft der Stelle 36, 16. keine moralische Kategorie, also auch שקר nicht bewusste Unwahrheit. Da in a. Subj. und Präd. verbunden sind, so gilt das Band auch in b.

w) V. 5. zur Sache selbst kommend, stellt El. den allgemeinen Satz an die Spitze, Gott kümmere sich überhaupt um die Dinge ausser ihm; VV. 6. 7. wird Art und Weise bezeichnet, wie seine Theilnahme an denselben, nemlich den menschlichen sich bethätige. לא ימאס] So ohne Obj. nach Analogieen wie 31, 23. Jes. 1, 3. Es soll damit nicht gesagt sein, er halte Niemanden und nichts für der Beachtung unwerth (s. dgg. 35, 15.), sondern, er verhalte sich nicht ablehnend gegen die Welt, indem er sich, durch seine Macht befriedigt, auf sich zurückzöge. Uebersähe er indess einen Gegenstand, auch ohne ihn gering zu schätzen, so würde der Enderfolg der gleiche sein; also fügt b. hinzu: er ist mächtiger Denkkraft, so dass seinem Geiste nichts verborgen bleiben kann. כח לב betrachtet der Accent ganz recht als Akkus. des Maasses (vgl. 15, 10.). — עני steht auch hier kraft des Gegensatzes im Sinne von עָנָו (vgl. V. 21.). — לכסא hängt vom Wurzelbegriffe in ויושיבם ab (Ps. 9, 5.), Vav rel. knüpft an wie z. B. 23, 9. 4, 6.; und wie die ganze Aussage zu verstehn sei, ergibt sich aus Ps. 113, 8.

9. so sagt er ihnen ihr Thun an
und ihre Vergehungen, dass sie sich überhoben;
10. er schliesst ihr Ohr der Warnung auf,
und befiehlt, dass sie umkehren sollen vom Frevel. *x*)
11. Wenn sie gehorchen und sich fügen,
so verbringen sie ihre Tage in Wohlsein
und ihre Jahre in Behaglichkeit.
12. Und wenn sie nicht gehorchen, so stürzen sie in Spiesse
und verhauchen in Unvernunft. *y*)
13. Tückisch Gesinnte fassen Zorn,
schreien nicht, wenn er sie bindet;
14. so stirbt in der Jugend ihre Seele
und ihr Leben wie die frühe reif. *z*)

---

x) Werden Fromme gleichwohl von Leiden heimgesucht, so haben sie in alle Wege gesündigt (9b. 10b.), etwa im Uebermuthe des Glückes (35, 10. 33, 17.). — In V. 8. erläutert sich a. (V. 13.) durch b.; immerhin betrachte man אסורים als Präd. — Vgl. Luc. 13, 16. Ps. 107, 10. Die Araber formuliren عانٍ مكبول oder مكبَّل — (RASMUSS. p. 28. Hamâs. p. 459.); und „Krankheit ist Gefängniss Gottes auf Erden“ (Thaʿâl. p. 8.). יתגברו] Der 2. Mod., Ausdruck des möglichen Falles Jes. 54, 6., scheint hier als solcher des Pflegens in der Vergangenheit mit dem Plur. פְּשָׁעִים solidarisch zu sein. — Zu V. 10a. vgl. 33, 16., zu b. dgg. 37, 20.

y) Die Alternativen VV. 11. 12. scheinen nach dem Muster von Jes. 1, 19. 20. aufgestellt zu sein, und עבר klingt ebenso an עבד an wie אבד Jer. 10, 11. — Zu 11b. vgl. 21, 13., zu V. 12. oben 33, 18. — C. 35, 16. Jes. 5, 13.

z) Dergestalt theilen sie das Loos einer andern Classe Menschen, die nicht nur nicht gehorchen, sondern von vorn herein unmuthig sich verstocken. חנפי־לב] Die Formel nur hier vorkommend bezeichnet die רשעים noch genauer. ישימו אף] Den ungefähren Sinn lässt b. errathen, aber nicht: *sie hegen* oder *nähren Groll*, sondern: *sie pflanzen* (Esr. 10, 44.), senken in ihr Herz, also *fassen* אף d. i. כַּעַס (s. zu 5, 2.), der es ihnen unmöglich macht, den, der sie schlug, mit Bitte anzugehn. תמות] Für וַתָּמֹת (s. zu 33, 27.). בקדשים] LXX: *ὑπὸ ἀγγέλων* (vgl. 33, 22 f.), also בִּקְדֹשִׁים. *Vulg.: inter effeminatos*, richtiger *Targ.: wie die* —, noch besser DEL.: *wie das der* Lustbuben (s. zu 34, 36.); für die Bedeutung *inter* eignet ב sich hier nicht, da die Begriffe ungleichartig. Wenn es nun aber auch wahr ist, dass solcherlei Unzucht frühzeitig ausmärkelt, so ist langes Siechthum damit gegeben, nicht früher Tod. Und ob die Thatsache wohl sich der Beobachtung so aufdrängte, um sie einfach als gewisse hinzunehmen? Jedenfalls hatte man zur Zeit des Vfs in Juda darüber keine Erfahrung. Parall. בנער in a. zeugt auch gegen LXX

15. Den Frommen rettet seine Frömmigkeit,
und aufgeschlossen wird durch die Drangsal ihr Ohr. *a*)
16. Ja auch dich entrückt er dem Rachen der Gefahr
auf Weite, wo keine Beengung stattfindet;
und die Herabkunft auf deinen Tisch ist voll Fettes. *b*)
17. Doch erfüllst du dich mit den Urtheilen des Frevlers,
so werden Urtheil und Vollstreckung Platz greifen. *c*)

---

und gegen ܒܟܦܢܐ des *Syr.* Allein dieser hat, da شَقْذَآء den sehr hungrigen Adler, شَقِذ den Wolf bezeichnet, בשקדים gesehen; und wenn die gew. Auslegung von שָׁקֵד *Mandelbaum* richtig ist, so bedeutet das Wort eig. *der früh erwacht*, der frühzeitig blüht und Früchte reift, und nun erklärt sich auch אשתקד *fernd, voriges Jahr.* Es sind die שקדים also: *die früh reifen* (und welken). Für die Umsetzung der Conson. aber s. zu 34, 29. Ez. 18, 9. 42, 20. Ps. 68, 24. 22, 16 ff.

a) Gegensatz. בעניו] *Vulg.: de angustia sua;* hier wie V. 21. aber besagt עני nicht Leiden, sondern *Demuth* (s. 11 a.), sofern der Inhalt von VV. 10. 11. zusammengefasst wird. Daher ist auch mit dem *Syr.* יְחַלֵּץ auszusprechen: *gerettet wird der D. durch seine Demuth,* folgerecht muss nun aber auch וְיִגֶּל gelesen werden, während hier der *Syr.* Qal, weil es V. 10. steht, festhält. Betr. das Wortspiel zwischen חלץ und לחץ vgl. zu Ps. 7, 5.

V. 16—21. Anwendung des Gesagten auf Hiob. El. warnt ihn vor dem Kampfe gegen Gott als einem ungleichen und sündhaften; und stellt ihm V. 22—25. die abstrakte Grösse Gottes vor Augen. Zunächst eröffnet er

b) auch ihm Aussicht auf das Heil. — צר (mit ֶ wie 4 Mos. 22, 26.) schliesst sich an לחץ V. 15. an (Jes. 30, 20.). — הסית wäre hier gebraucht wie sonst nirgends, wie auch nicht 2 Chron. 18, 31. und namentlich nicht hier V. 18., von wo sich vielleicht die Wurzel herübergespielt hat; und der Akkus. des Zieles רחב mehrt die Schwierigkeit. הֱסִירְךָ (2 Sam. 5, 6.) möchte um so mehr, da ח und ר oft verwechselt werden (zu Spr. 14, 22.), das Richtige sein (vgl. 15, 30. Sach. 9, 7.). — Betr. den Stat. constr. מוצק s. zu 7, 15, die drei Wurzeln s. Ps. 25, 17. (vgl. Hi. 37, 10.), zum Bilde in b. vgl. Ps. 23, 5. 63, 6. Jes. 30, 23. Das Mask. נַחַת (*καταβαίνειν* Apg. 10, 11.) kommt natürlich von der aus נוח hervorgebildeten Wurzel נחת.

c) Das erste Gl. ist deutlich bedingend mit dem ersten Mod., wie recht, vor dem 2. im Nachsatze (vgl. 10, 14 f. 9, 16. 30.). מלאת] Vgl. Mich. 6, 12., frostige Wiederholung aus 16 b. Uebr. ist also דין in a. ein innerlicher Vorgang, nemlich streitsüchtige, falsche Rechtsansicht. — יתמכו kann nicht bedeuten: *sie halten sich gegenseitig fest, inter se*

18. Wenn du grollst, nicht verleit' es dich zum Einsatz,
und des Lösegeldes Grösse berücke dich nicht.
19. Wird dein Reichthum ihm gleichkommen?
Nicht Gold und alle Kräfte des Vermögens. *d*)
20. Lechze nicht nach der Nacht,
dahin aufzusteigen, worunter die Völker sind.
21. Hüte dich, wende nicht dich zur Sünde,
denn an der hast du mehr Gefallen, als an Demuth. *e*)

---

cohaerent, wo dann dem erstern דין dieses zweite erst lange hinterdrein folgen könnte. Vielmehr: nicht nur Eines, Beide (Fällung des Urtheils von Seiten Gottes und sein Vollzug) werden eintreten, mit einander ohne Zwischenraum.

d) Diese Folge wird H. mit keinen Mitteln abwenden können. — חמה, was אַף V. 13. und dem דין רשע entsprechend, ist nicht Subj. zu יסיתך, so dass dem Misslaute תסיתך ausgewichen worden wäre (zu Pred. 10, 25.); denn פן im gleichen Satze hinter כי scheint unzulässig. Vielmehr: *gesetzt Zorn* d. h. wenn du Zorn hegst (vgl. Ps. 16, 8.). בשפק] Sofern wie תקע auch שפק als Obj. כַּף zu sich nimmt (27, 23.), lasse man sich durch Jes. 2, 6. leiten. שֶׂפֶק ist das Nomen zum Hiphil wie יֵשַׁע, יַעַל, יְלֵל, also *das Einschlagen*, sich verbindlich machen, sich mit einem Andern einlassen z. B. durch Wette, hier durch Einsetzen seines Rechtes gegen dasjenige Gottes. Er sagt ihm: Lass' es nicht drauf ankommen, und poche nicht darauf, dass im Falle des Unterliegens, wenn du den Process verlierst, du dich loskaufen könnest; denn es handelt sich bei dir um Leben und Tod (vgl. Ps. 49, 8. 2 Chron. 19, 7.). Vers 18a. muss einen Sinn haben, der nicht nur mit b. zusammenhängt, sondern auf welchen auch Vers 19. in Beziehung steht. — ב vor dem Sachworte שפק wie 24, 5. Pred. 10, 17. Neh. 12, 27. — שוע wie 30, 24. בצר] Vgl. Jer. 6, 27., zu 22, 24.

e) Wenn H. aber kein כפר bieten, sondern sterben will, wie er diess wiederholt geäussert hat (6, 7. 10, 1. 17, 13.), so bleibt das Mahnwort VV. 18. 19. ohne Eindruck. Also verweist er ihm schliesslich diesen Wunsch, beschränkt sich dabei aber auf die Bemerkung, ein solches Verlangen sei sündlich. — C. 7, 2. — Die Nacht gegenüber dem Lichte 33, 28. ist der Tod. — Nach עלות erwartet man einen Akkus. des Zieles (vgl. z. B. Jes. 14, 13.), und gewinnt ihn, einen Plur., durch Relativität der folgenden Worte. Also: *aufzusteigen* (Ps. 102, 25. vgl. Pred. 3, 21.) zu ihnen, *unter welchen die Völker sind;* diese befinden sich aber „unter den Himmeln“ 5 Mos. 4, 19. (vgl. 41, 4. 37, 3. 28, 24.), unter der Sonne (Sing.) Pred. 4, 15. — Mit און meint El. eben den Wunsch Hiobs V. 20., in b. begründet er die Mahnung als eine nicht überflüssige. על־זה] In dieser Verbindung nach späterer Weise statt בזה, wie מרד על und vgl. 37, 16. mit 15. — עני erklärt DEL. für das stille, resignirte Dulden;

22. Sieh', Gott wirkt erhaben in seiner Kraft,
wo ist ein Lehrmeister wie er?
23. Wer untersucht ihm sein Verfahren?
und wer sagt: du hast Unrecht gethan? *f*)
24. Denke darauf, dass du sein Thun erhebest,
von welchem die Leute singen.
25. Alle Menschen schauen nach ihm,
der Sterbliche erblickt es von ferne. *g*)
26. Sieh', Gott ist erhaben, wir verstehen's nicht,
die Zahl seiner Jahre ist unerforschlich. *h*)
27. Wenn er des Wassers Tropfen aufzieht,
sie zu Regen seihen seinen Dunst,
28. welchen die Wolken herabrieseln,
träufeln auf der Menschen Vielheit; —

---

allein der Gegensatz ist אוֹן, und wie עָנִי was עָנָו so auch עֱנִי was עֲנָוָה und 2 Sam. 22, 26. עֱנוּת.

f) Mit dem Hinweis auf die Grösse Gottes (V. 5. 33, 12.) verurtheilt El. indirekt das Thun Hiobs, welcher allerdings Gott meistern gewollt. — V. 22a. deute man näher aus V. 5. — מורה nehmen nach δυνάστης der LXX Manche für das aram. מָרֵא *Herr*, ohne Noth und ohne Beweis. Den Urheber der תורה führt gerade El. besonders als den, der belehre, vor (VV. 9. 10. 33, 16. vgl. Jes. 44, 7.); und von allen andern מוֹרִים (Jes. 30, 20.) unterscheidet dieser sich dadurch, dass er Macht hat, die Befolgung seiner Winke zu erzwingen. — V. 23. wird weiter gefragt: wer ist noch über ihm? wer ertheilt ihm Verweis? Das 2. Gl. nennt ein mögliches Ergebniss solcher פְּקֻדָּה, beruht aber auf Erinnerung an 9, 12., gleichwie das erste an 21, 31. פקד] Nicht wie 34, 13. gewendet, auch nicht gerade wie Jes. 13, 11. Hos. 12, 3., sondern wie Hi. 5, 24. nur *mustern, besichtigen* u. s. w.

g) Weisung auf Grund von VV. 22. 23, was Hiob, anstatt zu mäkeln, lieber thun solle. Darum ff. (V. 24.). שררו] Die Verss. mit Ausnahme der LXX richtig. שׁוֹרֵר ist nur in der Bedeutung *singen* bekannt (s. auch 33, 27.); *schauen* (ROSENM. UMBR.) wird durch das folg. חזו noch nicht wahrscheinlich gemacht. — Ueber die Meinung von חזו־בו entscheidet das 2. Gl.; also nicht: *sie schauen es an*, und בְּ auch nicht partitiv zu fassen.

h) Aehnlich wie V. 22. hebt El. neu an, um bis Schluss des Cap. die allgemein gezeichnete Grösse Gottes im Besondern nachzuweisen durch Ausführung, wie er mit Regengewölk segnend im Gewitter erscheint. — ולא נדע folgt aus 25b. Das Obj. ergänze man aus dem Präd. (vgl. 37, 5.), nicht nach dem Subj. Das 2. VGl. dient dem Zwecke, einen vollen V. zu gewinnen; die Erwähnung der Altersjahre Gottes bleibt folgelos und erscheint matt.

29. Ja, wenn einer begriffe die Segel des Gewölks,
das Dröhnen seiner Hütte! *i*)
30. Sieh', er spannt über sich sein Licht aus
und deckt die Wurzeln des Meeres drauf,
31. denn durch sie richtet er die Völker,
spendet er Nahrung im Ueberfluss. *k*)
32. Ueber seine Hände deckt er Licht
und beauftragt es mit Einschreitung.
33. Es berichtet über ihn sein Gedröhn,
der da Zorn schüret wider Unrecht. *l*)

---

i) Durch V. 27. kann weder das erste noch das 2. Gl. des 26. begründet werden; und als Nachsatz würden wir eine Aussage ganz andern Belanges (vgl. Jer. 10, 14.), denn 27b. erwarten. Also mangelt der Nachsatz und ist aus 28a. zu entwickeln: *wer begreift es?* Ja, wenn einer begriffe u. s. w. יזקו] Nemlich durch die אֲרֻבּוֹת. Subj. sind die נטפים, Obj. ist לאדו, und מטר zweiter Akkus., der des Produktes (28, 2.); vgl. Mich. 1, 6., wo לְעִיָּה gelesen und dann *zu Wildniss die Weingärten* verstanden werden muss. — אדם רב ist (gegen 1 Mos. 50, 20.) als bestimmt zu denken. מפרשי] Des Plur. halber übersetzen wir nicht *die Ausspannung*, „das Anwachsen der von einem Anfange aus (1 Kö. 18, 44.) sich zusammenziehenden Gewitterwolken" (DEL.); eine solche aber ist allerdings Gottes סכה (Ps. 18, 12.).

k) Beschreibung der Hütte V. 30., wohlthätige Wirkung des Gewitters V. 31. (vgl. 28b.). — עליו ist im Unterschiede zu 34, 13. nicht auch für b. gültig; denn das tiefste Meer, tiefen Himmelsocean (9, 8.) deckt er vielmehr über das Licht (Hab. 3, 4.), so dass כסה gegen 32a. mit doppeltem Akkus. construirt erscheint oder wie 23, 17. etwas *hindecken* besagt. — In welcher Richtung Gott die Völker ידין, erhellt aus dem 2. Gl. (vgl. 5 Mos. 32, 36. mit Rut 1, 6.). למכביר] Soviel wie לְמַרְבֵּה Jes. 9, 6. Beide Wörter wie auch מפגיע V. 32. sind nach der Analogie von משחית *Verderben*, מַשְׂכִּיל *Gedicht* ff. gebildet.

l) Aber auch verheerend wirkt das Gewitter. Er nimmt den Blitz in die Hand und *rubente dextra jaculatur* (HORAT. Od. I, 2, 2.). עליה] In der Bedeutung abgewandelt, wird אור, hier den Blitz anzeigend, Feminin wie Jes. 5, 30. Jer. 13, 16. — Mit במפגיע, so absolut ohne nähere Bestimmung, ist eig. nicht gemeint dazwischenzufahren, sondern einzuschlagen, ἐνσκήπτειν. — V. 33. Sein Gericht kündigt er aber vorher an. Die Suffixe in a. können nur auf Gott, den seit V. 30. handelnden, zurückgehn; dann aber ist רעו Subj., und רֵעַ jenes 2 Mos. 32, 17. Mich. 4, 9. So weit richtig DEL. und DILLM., während die Verss. auf רֵעַ *Freund* halten, da doch, wenn nicht mit dem *Syr.* רֵעָו ausgesprochen wird, vielmehr רֵעֵהוּ gesagt sein, und עליו wie V. 30. *über sich* bedeuten müsste: Alles diess sehr unwahrscheinlich, wie auch der

C. 37, 1. Ja, darob erzittert mein Herz
und fährt auf von seiner Stätte.
2. Höret, hört auf das Grollen seiner Stimme
und das Murmeln, so aus seinem Munde geht! *m*)

---

unwahre Gedanke selbst. Und Gott hat keinen solchen רֵעַ. — *Das Vieh*, מִקְנֶה, soll ihn ebenfalls anmelden (EW.), *dass er im Anzug* (DEL.); aber die Schafe stecken bloss die Köpfe zusammen, wenn's donnert. Nach HRZL *verkündigt ihn sein Rollen der Heerde, und zwar den* im Gewitter *aufsteigenden*, heranziehenden Gott; aber was geht das den H. an, der nicht zum Heerdenvieh zählt? und im Gewitter steigt Gott vielmehr herab (Ps. 18, 10. Mich. 1, 3.). — Schon SYMM. (: *ζῆλον περὶ ἀδικίας*) und dreifaches *Targ.* denken an קנא, und Ez. 8, 3. findet sich מַקְנֶה statt מקניא. Wenn man nun aber קנא חֵמָה sagen konnte (Sach. 8, 2. vgl. 5 Mos. 9, 19.), dann ohne Zweifel im ungefähren Sinne von הֵעִיר קנאה Jes 42, 13., woselbst ebenfalls Gott seinen Eifer rege werden lässt (vgl. Hi. 19, 11.), auch הקניא אַף (vgl. die Formeln V. 13. 34, 17.). Selbstverständlich haben wir nunmehr mit LXX, *Syr. Symm.* עַוְלָה auszusprechen; der Donner kündigt Gott nicht bloss im Allgemeinen an, sondern ihn als den zürnenden, welcher Frevel straft (Hab. 3, 8. Jes. 30, 27.). מקנה ist Appos. zum Suffix in עליו, besser als in רעו (s. zu Ps. 69, 4.); wir übersetzen nicht: *es berichtet in Betreff seiner* (1 Mos. 41, 32.) *sein Gedröhn Schürung des Zornes*, sondern sehen in מקנה das Partc., welches wir aus Ezechiel allein kennen. Vom syntakt. Verständniss abgesehn, treffen der Hauptsache nach das Richtige in b. SCHLOTTM., in beiden VGll. DILLMANN.

C. 37, 1—24. Der Vfr, welcher mit 36, 15., was er eigentlich lehren will, erschöpft hat, muss darauf denken, wie er seine Arbeit vor 38, 1. passend einfüge. Mittelst 36, 26—33. bewerkstelligt sich der Uebergang zu der Vorstellung, dass eben jetzt ein Gewitter aufziehe V. 1—5., an dessen Schilderung sich anschliesst, wie Gott dem Schnee und Eis und Wolkenheere gebiete zu seinen Zwecken — V. 13. Diese unbegreiflichen Wunder, ob denen der Mensch verstummen muss, möge Hiob beherzigen — V. 20. Nachdem aber inzwischen der Himmel sich verdunkelt hatte, schwinden die Wolken, und in furchtbarem Lichtglanze kommt Gott heran, um den Hiob zu verständigen. Dergestalt gelingt es dem Sprecher, am Eingange des 38. Cap. zu landen.

m) Die Worte des ersten V. könnten zur Noth auch beim blossen Gedanken an ein Gewitter hinter 36, 33. so gesprochen sein; V. 2. aber erschallt, wie die Aufforderung *höret!* lehrt, Donner wirklich. לזאת] Nemlich über diese Ankündigung *adventantis dei*, welche jetzt eben stattfindet. — Jes. 13, 13. — C. 21, 2. — רגז ist mit רגש, رجس *donnern* nächst verwandt (vgl. Ps. 31, 23. mit Jon. 2, 5.). — מפיו dem Finit. vor-

3. Unter dem ganzen Himmel hin entfesselt er's,
und sein Licht zu den Säumen der Erde.
4. Hinter ihm her brüllt die Stimme;
er donnert mit seiner hochherrlichen Stimme,
und hält sie nicht zurück, wenn seine Stimme sich hören lässt.
5. Gott donnert mit seiner Stimme wunderbar,
er thut grosse Dinge, wir verstehen's nicht. *n*)
6. Wenn er zum Schnee sagt: „fall' auf die Erde!"
und zum Regenguss und Regengüssen seiner Macht:
7. so siegelt er hinter allen Menschen zu,
um zu erkennen alle Leute seiner Schöpfung;
8. und das Wild begibt sich hinein in den Hinterhalt,
und in seinen Lagern verweilet es. *o*)

---

angestellt zeigt die Relativität des Satzes an (Jes. 6, 6. 5 Mos. 32, 17. vgl. zu 23, 2.).

n) Beschreibung, welche dem Donner den Blitz gesellt. ישרהו] Das Suffix geht jedenfalls auf הגה zurück, sollte aber, wenn dasjenige des Nomens, mit dem in אורו die gleiche Beziehung theilen; wgg. der Akkus. unverfänglich ist. Nun hat der 2. Mod., die VV. vor- und nachher beherrschend, die Vermuthung für sich; und die Wurzel שרה, aram. שְׁרָא, welche schon den LXX im Wurfe liegt, mag sie auch weder Ez. 3, 15. noch Jer. 15, 11. Platz greifen, passt als öftere Uebersetzung von שִׁלַּח (38, 35.) in den Zusammenhang. Es ist also nicht mit dem *Targ.* an die Wurzel ישר zu denken, in welchem Falle bei Pausa יְשָׁרֵהוּ (vgl. Jer. 20, 15.) auszusprechen wäre. *hinter ihm*] Nemlich seinem Lichte, den Blitzen. יעקבם] *Targ.* hier עכב, عكف einen *auf-* oder *zurückhalten.* Von selber deutlich ist die Beziehung des Pron. (s. zu 34, 33.) *sie*, die Blitze; wenn es gedonnert hat, blitzt es stets wieder von neuem. — ירעם wiederholend, schliesst der 5. Vers ab; sein 2. Gl. (vgl. 5, 9.) dient wie 36, 26b. der Herstellung des V. נפלאות (vgl. VV. 14. 16.) steht hier wie V. 12a. מסבות, wie Ps. 65, 6. נוראות adverbial.

o) Die nur vorgestellte Gegenwart wird vorerst verlassen, und die עֵת גְּשָׁמִים (Esr. 10, 13.), welche oft auch Schnee bringt (1 Macc. 13, 22. 2 Sam. 23, 20.), ins Auge gefasst. הוא] Aramäische Orthographie. — Vor גשם wirkt die Präp. ל fort. מטרות, selbst beschreibender Gen., regiert einen solchen, עז; das Suffix ist dasjenige des Besitzes, eig.: *Guss seiner Regen der Macht.* Sach. 10, 1. wird *Gussregen* formulirt. — „Er versiegelt ihre Hand" würde besagen sollen: er lähmt ihre Thätigkeit; der Ausdruck wäre aber nicht sehr treffend, und der in b. angegebene Zweck des Siegelns würde schwerlich erreicht. חתם ב hat 33, 16. einen andern Sinn, und 9, 7. steht in demjenigen, der hier verlangt wird, בְּעַד, womit בְּיַד hier zusammengeworfen wird. Wie nahe sich י — und ע

9. Aus der Kammer kommt Sturmwind
und von den Zerstreuern Kälte.
10. Vom Odem Gottes wird Eis beschafft,
und die Breite des Wassers zur Enge. p)
11. Auch befrachtet Wolken er mit Nass,
er zerstreut das Gewölk seines Lichtes.

---

stehen, lehren die Wörter سَنْجَع und نطع (s. zu Ps. 7, 1. Jer. 43, 10.), die Form יְדּוֹ 1 Chron. 27, 21. statt עִדּוֹ; auch drückt in διὰ χρημάτων Apg. 8, 20. διὰ ein ביד des Sinnes von בעד aus. In der Regenzeit, welche den Verkehr hemmt und keine Feldarbeit fordert, werden die Menschen von Gott gleichsam in die Casernen „consignirt“, um sie auf Grund seiner Liste, des סֵפֶר־הַחַיִּים, zu recognosciren. UMBR. DEL. DILLM.: *dass zur Erkenntniss kommen alle* u. s. w.; aber es leuchtet nicht ein, wie Solches die Folge des Versiegelns sein könnte. — Von den Thieren gilt Aehnliches, nur ohne besondern Zweck. ארב ist hier anders gewendet, als im Originale 38, 40., mit dem Hinterhalte nur gemeint überhaupt Versteck.

p) Fortsetzung, כי יש עוד מלים. Die *Kammer* nennt El. die Kammern des Südens 9, 9., von wannen die Stürme Sach. 9, 14. Jes. 21, 1. Dem eig. *turbo* gegenüber treten die *dissipantes*, welche Gewölk verjagen; das thun aber die Nordwinde, und bringen ihrerseits (s. dgg. V. 17.) Kälte. Der kalte, reinigende Hauch vom Norden, wo Gott wohnt (V. 22.), ist Odem Gottes. — Dass יִתֵּן impersonell *es gibt* bedeuten könne, dafür liefern die Stellen Spr. 13, 10. 1 Mos. 38, 28., wo unbestimmtes Subj. *man, Einer*, keinen Beweis; und hier passt dieser Sinn nicht in die Constr. des 2. Gl. Es könnte als Subj. sich der Gen. wiederholen (zu 34, 17.); besser wird mit den Aramäern יֻתַּן (4 Mos. 26, 54.) gedacht, wie 2 Sam. 21, 6. das Q'ri will, und auch Spr. 10, 24. zu lesen sein wird. Das 2. Gl. erklärt DILLM.: *des Wassers Weite* kommt *in Enge* (36, 16.), indem es gefriert (vgl. 38, 30 b.); ähnlich UMBR., der wenigstens das ב essent. erkennt: — *wird zur Enge.* Allein dafür reichen die Worte nicht aus. D. meint: „יתן, sei es in impers., sei es in personeller Fassung hinzuzudenken, ist nicht nöthig;“ aber in ersterer ist diess gar nicht möglich, in der letztern, ob man aktiv oder passiv ausspreche, nothwendig. נתן regiert doppelten Akkus., wovon der eine, auch wenn er beim Passiv Nominativ wird (Jes. 51, 12.), dem Präd. entspricht, so dass ihn ב essent. einführen darf. Mit dem Gefrieren schlechtweg ist es auch nicht gethan, denn die Breite ist nicht die Masse, ܡܫܚܬܐ des *Syr.*; es werden vielmehr Bäche und Flüsse eingeengt, indem an beiden Ufern sich Eis ansetzt.

12. Und sie in Kreisen drehn sich nach seiner Leitung,
zu verrichten Alles, was er ihnen gebeut,
über die Erdenwelt hin. *q*)
13. Entweder den Stecken, wenn Einer nicht Frieden hält,
oder Liebe lässt er ihn verkosten. *r*)
14. Horche hierauf, Hiob,
steh' still und betrachte die Wunder Gottes!
15. Begreifst du es, wie Gott ihnen auflädt
und das Licht seiner Wolken erglänzt?
16. Begreifst du die Gliederung des Gewölks,
die Wunder des Vollkommenen von Einsicht? *s*)

---

q) Vom Gewitter gerade abgesehn, wird Cap. 36, 30. 31. wiederaufgenommen, um sodann V. 13. eine zwiefache Richtung namhaft zu machen, in welcher die Wolken Gotte dienstbar sind. בְּרִי] רִי aus רְוִי (Inscr. Cit. XXII), wie שִׁית aus שְׁוִית. Dem *Targ.* kommt ברי von ברה gleichen Sinnes (?) mit ברר, und nach ROSENM. versteht UMBR.: *Heiterkeit vertreibt* (?) *die Wolke;* aber טרח, طرح bedeutet nicht *vertreiben*, sondern auch *aufladen*, und ordnet sich hier zu טֹרַח *Bürde.* — Zu b. vgl. 38, 23. Man könnte עָנָן lesen, so dass אורו Subj. sei, und für den Sinn alsdann Ps. 18, 13. beiziehn; allein die Formulirung 15b. steht im Wege (vgl. zu V. 6b.). Unter dem Lichte haben wir den Blitz zu verstehn (V. 3. 36, 32.), von welchem in diesem Zusammenhange nicht zu reden war; aber es ist ein 2. VGl. von Nöthen. *in Kreisen*] Rund herum, weil von den Winden gesteuert (Pred. 1, 6.). לפעלם] Enall. des Numerus (vgl. 30, 24., zum folg. V.); לְפָעֳלוֹ konnte vom Thun Gottes verstanden werden, und so auch blosses לִפְעֹל. Wahrscheinlich aber liegt nicht der Infin., sondern פֹּעַל (LXX, vgl. 24, 5.) zu Grunde, und als Appos. folgt statt: *das von ihm ihnen Befohlene*, ein ganzer Satz der Art wie Zeph. 3, 7. ארצה] Auch 34, 13., als Gen. ארץ zu תבל nur noch Spr. 8, 31.

r) In der Hauptsache erklärt sich der Vers aus 34, 11., so dass die Beziehung des Pron. an ימציא, gleichwie לְ als Note des Akkus. (36, 27.) einleuchtet. Dessgleichen erhellt, dass Gegensätze in Correlation kein Drittes zulassen, dass also אם לא רצו sich unter אם לשבט stellt, die Bedingung angebend, von welcher es abhängt, dass er den Menschen Züchtigung finden lasse. Aber DILLMANNS: *wenn's seiner Erde gut* (!) *ist*, taugt ebenso wenig als: *bald seiner Erde zu gut* (DEL.). Es ist nothwendig אם לא רָצוּ abzutheilen, eig.: *wenn sie nicht zufrieden sind*, nemlich mit Gott (34, 9.) als אַנְשֵׁי־רָצוֹן Luc. 2, 14. (εὐδοκίας); „wenn sie nicht gut thun wollen". רצה steht absolut wie z. B. Ps. 77, 8. — Zu מצא vgl. noch Sir. 28, 1. — Jer. 31, 2.

s) Wie 36, 16. wendet sich El. jetzt an Hiob, und fordert ihn auf, diese Wunder Gottes zu vermerken. — Vgl. 30, 20. — ידע ב (35, 15.) wie

17. Was deine Kleider heiss sind,
da die Erde vom Südwind träge ruht! *t*)
18. Wölbest du mit ihm die lichten Höhen,
die fest sind wie ein gegossener Spiegel? *u*)

---

sofort ידע על (zu 36, 21) ist *Einsicht haben in* etwas, und שום על bedeutet hier was anderwärts (1 Mos. 21, 14.) auch, *einen Auftrag geben* nirgends. Zur Sache vgl. V. 11. 26, 8. Das Suffix Plur. geht auf die Wolken V. 12. zurück, nachdem mit רצו V. 13. die Menschen in Rede standen; der 16. Vers könnte füglich dem 15. vorausgehn. — הופיע halte man schon der Stellung im Satze halber für den Infin. wie הודיע 1 Mos. 41, 39.; will man aber auch den ersten Mod. mit Vav rel. erkennen, *erglänzen lassen* bedeutet הופיע niemals. מִפְלְשֵׂי־עב] Keine der Verss. drückt מפרשי (36, 29.) aus. Zu entsprechen scheint مَفْصِل, *artuum compages*, neben فَصْل *distinctio, discrimen* (s. zu 38, 36.), פלס neben פצל 1 Mos. 30, 37. 38. Gew., aber ohne rechten Nachweis: *die Schwebungen, Wägungen* des Gewölks, welche allerdings Jezid (FACHRI p. 129.) für das grösste aller Wunder hält. מִפְלְאוֹת] Nur hier und nur lautlich von נפלאות V. 14. verschieden (vgl. Jos. 16, 9.). — 36, 4b.

t) Schreibung אשר statt אָשׁוּר ist ausser der Verbindung mit Vav rel. (zu Ez. 3, 15.) unwahrscheinlich; also bleibt es bei אֲשֶׁר. Aber nicht: (hast du Einsicht darein,) *dass* u. s. w. (2 Mos. 11, 7.). Auch nicht: du, *dessen Kleider* ff, so dass die 2. Person relativirt wäre (Pred. 10, 16., zu Ps. 8, 2.), und der Satz sich, wie DILLM. will, mit V. 18. verbände. Es werde nemlich auf das „bloss“ (?) leidende Verhalten des Menschen bei Gottes Thun hingewiesen, und so die folg. Frage vorbereitet. Allein die heissen Kleider wären ihm kein Hinderniss des הרקיע וגו; besser sich schicken würde ein Gedanke wie: der du auf der Erde bist, während Gott im Himmel (Pred. 5, 1.), und auch der sollte nicht vorangestellt sein. אשר *dass* führt die direkte Rede ein, nachdem Frage vorausgegangen (wie Mich. 6, 12. 2 Sam. 1, 4. 1 Sam. 15, 20.), mit Nachdruck. Der Vers steht, wie nicht zu verkennen, parenthetisch; nach ihm, nachdem El. diese Beobachtung gemacht hat, versucht er in der Weise des 16. V. fortzufahren. V. 2 ff. hörte El. das Rollen fernen Donners, das Gewitter naht, ist 38, 1. da; und unser Vers fixirt die dumpfe Schwüle, welche dem Ausbruche des Gewitters vorhergeht. Die Sache wird nicht besprochen als ein Vorkommniss, welches stets so wiederkehre (יֶחֱמוּ), sondern als ein thatsächliches in der Gegenwart (vgl. עתה V. 21.). בהשקט] Vgl. *aestiva tranquillitas* SEN. ep. 91, § 5. — Das späte Wort דרום *warme Gegend*, جُرُوم, geht auf letztere Wurzel (*gharma* skr., *warm*) zurück, wie z. B. דְבשׁ auf גבשׁ.

u) Fortsetzung von V. 16. her; das dritte Mal hinter den Fragen V. 15. und V, 16. bleibt הֲ weg wie 38, 18. — Auf עב V. 16. folgen die

19. Thue mir kund, was wir ihm sagen sollen;
wir können nichts aufstellen vor Finsterniss.
20. Soll ihm berichtet werden, dass ich reden wolle?
befahl je ein Mensch seine eigene Vernichtung? *v*)
21. Jetzt eben sieht man das Licht nicht,
scheinen thät es in den Wolken;
aber ein Wind fährt daher und fegt sie weg. *w*)

---

höhern שְׁחָקִים, das Wort durch die Präp. לְ eingeführt, welche bei Hiphil ebensowohl als Zeichen des Dat. wie des Akkus. betrachtet werden kann. — רְאִי ist Stat. constr. (vgl. יְפִי Ez. 28, 7.) vor dem Subst., welches *Guss* (1 Kö. 7, 37.) bedeutet; כִּרְאִי stand nicht zu sagen. ראי ist hier gleichbedeutend mit מַרְאָה 2 Mos. 38, 8., kraft welcher Stelle die Spiegel polirte Metallplatten waren.

v) Die beiden VV. hängen zunächst am Inhalte des 18. Da El. sich selbst miteinschliesst, so möchte er nicht hören, „was einer hadernd gegen Gott vorbringen könnte“ (DILLM.), sondern, was angeben als eigene Meinung, wie die Sache z. B. der Bau des Himmels (V. 18.) am besten einzurichten sei. — LXX und *Syr.* drücken הודיעני aus, während zugleich die Orient. הודיענו als Q'ri haben. Letzteres ist durch den folgenden Plur. veranlasste Gleichmacherei. El. will sich nicht auf Seite der Drei stellen und für sich und diese mit Ausschluss Hiobs Finsterniss des Verstandes (vgl. Pred. 2, 14.) beanspruchen; er sagt: Lass mich wissen, was wir, du und ich, ihm sagen sollen; aber wir werden nichts sagen (aufstellen) können ff, du wirst nichts anzugeben wissen. — C. 32, 14. 33, 5. — 23, 17. — Können wir nichts vorbringen, so dürfen im Fernern wir es auch nicht wagen; ich kann vernünftiger Weise nicht wünschen, dass ihm gemeldet werde, ich wolle reden, denn das wäre mein Tod. כי אדבר] Nicht: *dass ich jetzt rede;* denn diess, eine Thatsache, braucht Gotte nicht erst hinterbracht zu werden; und der Inhalt seiner bisherigen Reden ist so beschaffen, dass er dafür gestraft zu werden (b.) nicht besorgen darf. Die Meinung in b. geht dahin, dass eben mit der Anmeldung, er habe es vor, Gotte dreinzureden, sich einer das Todesurtheil sprechen würde. — Vgl. 36, 10. — SOPHOKL. Ant. V. 220: *οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος, ὃς θανεῖν ἐρᾷ,* CIC. pro Mil. § 81.: *qui poterat salus sua cuiquam non probari?*

w) Der Vers bezeichnet die nächste Vorstufe der Theophanie in V. 22.: die Sonne (31, 26.) versteckt sich im Gewölk, aber dieses wird verscheucht, um dem Lichtglanze Gottes Platz zu machen. ראו] Nemlich die Leute (vgl. z. B. Ps. 4, 8. Jer. 8, 4.). Nicht: *durch die Wolken,* denn in diesem Falle würde man es ja doch sehn; und auch nicht: *ob es gleich scheint* u. s. w., denn das wäre והוא בהיר. Vielmehr, es ist בהיר in alle Wege, aber jetzt nicht für die Erde, sondern innerhalb der Wolken. טהר] Vgl. Sach. 5, 3. Marc. 7, 19. Nach Meinung Anderer,

22. Von Norden kommt Goldglanz,
um Gott herum furchtbare Hoheit. *x*)
23. Der Allmächtige ist — wir erreichen ihn nicht —
gross an Kraft;
und das Recht und die ungemeine Gerechtigkeit
wird er nicht kränken. *y*)

---

zuletzt DILLMANN's, würde ויעתה Folgerung einführen; allein es reiht sich nicht an was, sondern woraus gefolgert werden soll, und die Folge kommt V. 24., aber angesagt durch לכן. D. erläutert: *das Sonnenlicht* kann man nicht ansehn, *während es hell* schimmert in den lichten Wolken, *indem ein Wind darübergefahren ist und sie* von allem Trüben *gereinigt hat.* Der Gesammtsinn sei: das reine, am entwölkten Himmel strahlende Sonnenlicht kann das sinnliche Auge nicht anschauen (ohne geblendet zu werden). Aber wozu da Wolken, wenn auch verdünnte, statt blauen Himmels? Und wenn der Wind daherfährt, so reinigt er sie nicht „von allem Trüben", sondern bläst sie selber weg. Schon der sich wiederholende erste Mod. zeigt, dass es sich um eine einmalige Thatsache handelt; und deutlich ist es so gemeint, man sehe die Sonne nicht, weil sie hinter die Wolken tritt.

x) Das falsche Verständniss des 21. V. hängt mit schiefem des 22. zusammen, wie wenn hier von wirklichem Golde und dem Norden als seinem Fundort die Rede wäre, und in b. dem Golde der Lichtglanz Gottes gegenüberträte. Dass der Mensch zwar vom fernen Norden (Her. 3, 116.) das Gold hole, aber Gottes Majestät ihm unnahbar verschlossen sei: diesen Gegensatz sehen wir nicht angezeigt, sondern dadurch abgeschnitten, dass sich b. ohne alle Conjunkt. auf gleicher Linie an a. anreiht; und obendrein ist „unnahbar verschlossen" eine Erschleichung. — זהב, bildlich für *was glänzt* (יִצְהָר) Sach. 4, 12., ist nicht הרוח הַזַּכָּה, wie KIMCHI will zu Jer. 51, 7., sondern der Gott umgebende Lichtglanz (1 Tim. 6, 16. Hab. 3, 4.). Gott kommt selber vom Nord, seinem Wohnsitze, her (Ez. 1, 4. vgl. Jes. 14, 13), von wannen auch Ps. 29. (vgl. Spr. 25, 23.) das Gewitter. — In b. sollte man als Appos. zu זהב erwarten הוד נורא אשר על א׳; statt dessen heisst es wörtlich: *um Gott ist furchtbar Hoheit,* so dass das Partic. נורא als Präd. gilt: Constr. nach Analogie von 1 Mos. 29, 2. Mich. 6, 12b. — על wie 36, 30. eig. *auf, über* (vgl. שִׂמְלָה אשר על).

y) Dass wir, die Menschen überhaupt, ihn nicht erreicht haben und erreichen (vgl. 11, 7.), ist ein Merkmal seines רַב־כֹּחַ, dessen Grad bezeichnend, so dass in ruhiger Rede ולא מצאנהו (vgl. V. 5. 36, 26.) nachfolgen würde. Aehnlich übr. wie hier auch Hos. 10, 9. — In b. regt sich ein leiser Gegensatz (vgl. 36, 5a.). — Er wird aber die Gerechtigkeit nicht beugen, meint El., in Hiobs Person: ihn nicht, den so ganz schuldlosen. Schlechthin wird עִנָּה משפט sonst nicht gesagt; und auch der beflissene

24. Darum verehren ihn die Menschen;
all die Selberklugen sieht er nicht an. *z*)

Zusatz רב statt einfach צדקה verräth die persönliche Beziehung. — C. 22, 30.

z) Mit LXX haben *Syr.* und *Vulg.* יְרָאוּהוּ ausgesprochen; bei El. jedoch steht diese Orthographie (Jer. 10, 7.) statt יִירָאוּהוּ zu bezweifeln (vgl. 35, 9.), und auch 36, 24b. erkennt er Thatsache an, nicht Verpflichtung. יִרְאֶה klingt an (s. zu 6, 21.). חַכְמֵי־לֵב] Wie חַנְפֵי־לֵב 36, 13., und so (gegen 2 Mos. 31, 6 ff.) mit schlimmem Nebenbegriff: *Hochweise*, wie Hiob einer sein will, welche Gott nicht verehren (fürchten), da doch die Furcht Gottes (a.) die wahre Weisheit für die Menschen ist, — was übr. Hiob C. 28, 28. selber gesagt hat. — Er sieht sie nicht an, würdigt sie keiner Beachtung, geschweige dass er sich mit ihnen auf Streit einliesse (33, 13.).

Cap. XXXVIII, 1. — XLII, 17.

Erscheinung Jahve's zu Rede und That.

Cap. XXXVIII, 1 — XL, 2.

1. Jahve gegen Hiob.

In dieser Rede wird ein prachtvolles Gemälde der Welt aufgerollt, aller Reichthum der Schöpfung entfaltet mit ihren Wundern und Räthseln in der Fülle der Erscheinungen, um die Allmacht Gottes und die Weisheit seiner Regierung anschaulich zu machen, und den Tadler (40, 2.) durch den überwältigenden Eindruck der auf ihn einstürmenden Bilder niederzuwerfen. In einer langen Kette ironischer Fragen, welche Hiob theils gar nicht, theils nur verneinend beantworten könnte, führt ihm seinen Mangel an Erfahrung (38, 4. 12. 21.), an Wissen (38, 17. 33. 39, 1.), an Einsicht (39, 26.), seine Ohnmacht im Vergleiche mit Gott (38, 29. 35. 39. 39, 9. 19.) der Redner zu Gemüthe, indem er beiläufig zugleich, wie planvoll die Weltordnung (38, 13. 15.), wie zweckmässig der göttliche Haushalt sei (V. 23.), andeutet und geheime Weisheit der Absichten des Schöpfers (VV. 26. 27.) zu errathen gibt.

Der Aufbau der Bestandtheile zum Ganzen ist folgender: An die Schöpfung reiht sich die Erhaltung der unbelebten, dann der belebten Welt. Von Erschaffung der Erde V. 4—11. weiter wird übergegangen auf das bewohnte Land — V. 15., und kommen sodann Meer und Hölle, Finsterniss und Licht zur Erwähnung — V. 21. Jetzt erhebt sich die Rede zum Wolkenhimmel und seiner Einwirkung auf die Erde — V. 30., von da bis zur Sternenwelt, und lässt sich schliesslich, das Verhältniss des Himmels zur Erde besprechend, auf diese wieder herab — V. 38. Nunmehr wird von den lebendigen Geschöpfen, der Thierwelt, Kenntniss genommen und Gottes Fürsorge um selbige geschildert. Wie billig, geht der Löwe voraus; es folgen Rabe und Hindin, Wildesel und Büffel, der Vogel Strauss und das Ross, und den Reigen schliesst im Geleite des Habichts der Adler. Dergestalt ergeben sich folgende Gruppen: Nach einer von 8 eine von 4 VV., worauf 2mal 3 VV. sich zusammenfinden. Daran reiht sich die Zahl von 8, nemlich 4mal 2 VV. nebst einem V., dem 30., zum Abschluss; in der nächsten sodann ist Schlussvers der 8. selbst. Hinter den 3 VV. nun, mit denen das Cap. endigt, oder welche

wie die 3 im Anfange des 38. ein neues beginnen, gruppiren sich 3mal 4 und 2mal 6 VV.; die letzte Gruppe gerieth um einen V. kürzer.

Allein die ganze beredte Ausführung, wie dass das Werk den Meister lobe, was soll sie hier, nachdem H. Gottes Allmacht und Weisheit nicht geläugnet, sondern nachdrücklich selber behauptet hat (C. 9, 4—10. 12, 13 ff. 26, 5 ff. — 28, 23 f.)? Er hat aber auch darauf bestanden, Gott feinde ihn an (16, 9 f. 19, 11.), entziehe ihm sein gutes Recht (27, 2.), und lasse es ihm nicht nach Verdienst ergehn (31, 2.); auch gegen die Gerechtigkeit der Weltordnung überhaupt, dass Gott richte und nur eben die Bösen strafe, hat er gewichtige Zweifel erhoben C. 24. 14. 21, 7 f. 12, 6. 9, 22 ff. Diese Klagen, bzw. Anklagen werden C. 38. 39. nicht berücksichtigt. H. beschwerte sich über den Lauf der menschlichen Dinge, Jahve's Rede verbreitet sich über die leblose Schöpfung und die Thierwelt. Von jener schreitet er zu der letztern fort, jedoch nicht noch weiter zur Menschenwelt; und so wird nicht dargethan, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit angedeutet, dass die selbe Weisheit, welche in den Naturgesetzen sowie in der Ausstattung der Thiere und der Sorge für sie sich bewährt, auch in der Leitung der menschlichen Schicksale thätig sei. Hiobs Unschuld vor der Katastrophe und die geschichtlichen Thatsachen, auf welche seine Beweisführung sich stützt, werden von Jahve nicht in Abrede gestellt; wie mit ihnen beiden aber Gottes Gerechtigkeit bestehn und sich ausgleichen solle, darüber s. vor C. 40, 3.

C. 38, 1. Da antwortete Jahve dem Hiob
aus dem Sturmwetter und sprach: *a*)
2. Wer verdunkelt da den Rathschluss
mit Reden sonder Einsicht?
3. Auf! gürte als ein Mann deine Lenden:
ich will dich fragen, und verständige du mich! *b*)

V. 1—3. Eingang. Der 1. und der 3. Vers kehren 40, 6. 7. wieder.

a) Jahve, von Hiob C. 9, 34. 13, 18 f. 23, 3 f., noch zuletzt 31, 35 f. aufgerufen und herbeigewünscht, erscheint endlich, aber nicht um, seiner Majestät entkleidet, mit H. zu rechten, sondern als Richter, desshalb im Gewittersturme (2 Kö. 2, 11. vgl. Ps. 50, 3.). מִנ הסערה] מִן kann vor dem Art. sein ן compensiren (z. B. 2 Sam. 12, 20. vgl. 17., 1 Kö. 17, 4. vgl. 6.); und solches Zusammenrücken in Ein Wort wird anstatt durch den Vokal des Q'ri hier von der (ältern) Wortabtheilung durch נ für ן angezeigt. Nach Maassgabe dieser Stelle, war die Meinung, sollte auch 40, 6. מִהַסערה gelesen werden; und Neh. 2, 13. bezielt הגו ein Q'ri הַגַּיְה.

b) Jahve beginnt mit einem Vorwurf gegen den Sprecher, der ihn zu erscheinen veranlasst, und der Aufforderung, Rede zu stehn. עצה] DILLM. merkt das Wegbleiben des Art. an und erklärt: *was Rath* oder *Plan ist* im Gegensatz gegen Laune und blosse Willkühr; er macht das

4. Wo warst du, als ich die Erde gründete?
sag' an, wenn du Einsicht vermerkt hast:
5. Wer hat ihre Maasse bestimmt, falls du es weisst,
oder wer hat über sie die Messschnur gespannt? *c*)
6. In was wurden ihre Pfeiler eingesenkt,
oder wer hat gesetzt ihren Eckstein?
7. — indem zumal jubelten die Morgensterne,
und jauchzten alle Gottessöhne — *d*)

Wort aber doch nicht allgemein oder als עֵצָה Hiobs geltend, sondern bezieht es auf das Thun Gottes. Präd. und Subj. sind hier Wechselbegriffe; es heisst so der Rathschluss Gottes im Grossen und Ganzen, die göttliche Weltordnung. Dass H. Versuche, dieselbe zu begreifen, widerlegt und sie als dunkel hingestellt hat, ist die Meinung von מחשיך וגו׳ nicht; sondern, indem er die Widersprüche hervorhob, ohne die höhere Einheit, in welcher Gott die Welt sieht, zu erfassen, hat er die (für Gott) einfache und klare Thatsächlichkeit verwirrt und verdunkelt. — Nicht כַּגִּבֹּר; s. zu 16, 14. — Vgl. 13, 22. והודיעני] Antworte (40, 2.) auf meine Fragen. Diess ist bereits ironisch gesprochen; denn er fragt ihn nur, was er schon selber weiss.

V. 4—11. Erster Strauss von Fragen, dieselben bezüglich auf den Ursprung der Welt. Was man hier suchen könnte, tritt nicht recht heraus: der Gedanke nemlich, alle wahre Erkenntniss sei eine genetische; „um das Sein in seinen Gründen zu durchschauen, müsstest du es in seinem Werden beobachtet haben." Jahve fragt: Hast du begriffen das Wirken der Allmacht, welche beim Schöpfungswerke ich bethätigte, kein Anderer?

c) H. war sicher nicht mit dabei, so dass er etwa gerathen und geholfen haben könnte (Jes. 40, 13. 14.); aber das ist mit der Frage nicht gemeint, sondern es wird die Möglichkeit gesetzt, dass er wohl irgendwo damals gewesen sei. *Wo warst du* u. s. w., so dass du vermerken konntest? Dergestalt hängt b. mit a. noch zusammen; jedoch kann ידע בינה (vgl. Spr. 4, 1. Jes. 29, 24. 2 Chron. 2, 11. 12.) nicht von Hiobs Erinnerung, wo er sich befunden habe, gelten, sondern bezieht sich mit הגד auf das Folgende. *Wer hat — bestimmt?*] D. h. Wer anders, als ich? s. V. 4a. 9—11. vgl. Spr. 30, 4. — Vgl. 11, 9. שם] Der Ausdruck zunächst von den Endpunkten gültig, dann auch von der Linie. כי תדע] Wie Spr. 30, 4.; LXX: εἰ οἶδας, *Vulg.: si nosti;* und so auch die Aram.

d) Ausnahmsweise wird 6a. nach einer Sache gefragt, alsbald jedoch Handlung des Subj. wiederaufgenommen. על־מה] S. zu 6, 16. *Auf* (Ps. 24, 2.) und so weiter *hinein* (Jes. 54, 11 Ps. 104, 3.) — Vgl. 26, 7. ירה] Eig.: wer *hat* ihn *geworfen*, d. h. nicht mühsam geschoben, sondern leicht im Schwunge hingesetzt (s. über רְמִיו Dan. 7, 9.). — Die Erschaffung der Erde wird schon 4a. wie die Herstellung eines Bau-

8. und hat mit einer Thüre das Meer gesperrt,
als es durchbrach, aus Mutterschoosse hervor. *e*)
9. Als ich Gewölk zu seinem Gewand machte
und Finsterniss zu seiner Umwickelung, *f*)

---

werkes gedacht. Die Legung des Grundsteines pflegte man mit Musik, mit Gesang zu feiern (Esr. 3, 10. 11. Sach. 4, 7.): was hier, da Menschen noch nicht zur Stelle sind, der Vfr den Gottessöhnen zuweist. Und den Sternen (1 Kö. 22, 19. Richt. 5, 20.) des Morgens, d. h. denen, welche mit dem vorzugsweise so genannten (Sir. 50, 6.) noch gleichzeitig am Himmel stehn; denn die Welt ist, wie den Juden am ersten Tischri (Neujahr), ebenso schicklich auch am Anfang dieses Tages (1 Mos. 1, 5.) geschaffen. Auch die Sterne sind freilich 1 Mos. 1, 14. zu dieser Frist noch nicht vorhanden. Schliesslich besteht beim Plur. כסילים Jes. 13, 10. die Aehnlichkeit in etwas Anderem.

e) Hinter dem Ausläufer V. 7. bildet ויסך von מי ירה V. 6. die Fortsetzung. In den „Thürflügeln" als Grenze des Meeres (Jes. 5, 22.) behauptet sich das Bild vom Hause noch; sofort in b. tritt aber beim Wasser, das als sich bewegend zu leben scheint, an dessen Stelle eine besondere Art des Werdens, Geburt: wie auch anderwärts der weitere Begriff des Erschaffens als ein Erzeugen und Gebären ausgesprochen wird (5 Mos. 32, 6. 18. Jer. 2, 27 ff.). יצא] Nicht יָצָא, sondern im Satze zurückgeordnet statt וַיֵּצֵא (zu Ps. 32, 5.), Fortsetzung des Infin. constr. (vgl. V. 7.).

f) Aeusserlich durch den Infin. בשומי und durch Erwähnung von Kleid und Windeln knüpft Vers 9. an 8b. an; allein b. setzt nur das erste Gl. fort, und so lautet es ungefüg: „wer hat mit einer Thüre das Meer gesperrt, als ich (10b.) Riegel und Thüre beschaffte?" Vielmehr, wie Vers 8. über den 7. zurückgreift, so gesellt sich בשומי noch zu ביסדי V. 4.; die Verbindung ist zwar durchkreuzt und gelockert, aber der Wechsel des Suffixes gegenüber von בגיחו bedeutsam. — Jenes Meer nun, dessen Wellen 11b. erwähnt werden, ist deutlich das irdische; aber dieses in Gewölk und Finsterniss gehüllte (vgl. 26, 8. Ps. 18, 10.) scheint der Himmelsocean (9, 8. 36, 30.) zu sein, während V. 8. ים die Wasser vor ihrer Scheidung, und die Thüre daselbst im Unterschiede zu 10b. das רָקִיעַ (1 Mos. 1, 6.) bezeichnen würde. Die obern und die untern Wasser sind hier noch das selbe, Eine Meer, welches theils in sich durch den Himmel dirimirt (26, 10.), theils gegen das Festland abgegrenzt wird. Auch für die sinnliche Anschauung verwischt sich die Grenze zwischen Meer und Himmel am Horizont und durch Regengewölk; wie aber dergestalt der Himmel ins Meer übergeht, analog wird *pâtâla*, Bodensenkung gegen das Meer hin, in ihrer Verlängerung schliesslich zur *Hölle*, so auch תהום eig. *Niederung*, dann ἄβυσσος und gleich dieser *Abgrund*, *Hölle* (Ps. 71, 20.); vgl. Zeitschr. d. D. M. Gesellschaft IX, 732.

10. und ihm verkündete mein Gesetz,
und Riegel beschaffte und Thüre,
11. und sprach: bis hieher sollst du kommen und nicht weiter;
ein Hier entgegen setzt man dem Stolze deiner Wellen. *g*)
12. Gebotst in deinem Leben du dem Morgen,
wiesest dem Frühroth du seine Stätte an?
13. zu erfassen die Zipfel der Erde,
dass verscheucht würden von ihr die Frevler; *h*)

---

g) Die Aussprache וָאֶשְׁבֹּר lag, wenn man vom Sinn absieht, am nächsten; zu ihren Gunsten erinnert EW. an *ῥηγμὶν*, und DEL. übersetzt: *als ich ihm da abklüftete meine Grenze.* Allein *ῥηγμὶν des Meeres* ist deutlich, *Gottes* existirt nicht; und שבר bedeutet *brechen, zerbrechen*, nicht *brechen, abbrechen.* Man sollte wenigstens וָאֶפְרֹס erwarten und trotz Jes. 58, 7. חֻקִּי. Wie بصر sich in صبر umsetzte, sintemal die Muta gerne hinter den Zischlaut tritt (vgl. כשׂב, שׂפט, צפה, وشب ff), so auch בִּשֵּׂר sich in شبر, heisst ferner eine *navis tabellaria* شَبّارة anstatt بشارة ABDOLL. p. 96. (vgl. SILV. DE SACY p. 309.) CAZWINI II, 209. JACUT I, 685.; und demgemäss lesen wir hier וָאֲשַׂבֵּר, ohne zwischen Hoffnung und Verkündigung Jes. 38, 18. zu entscheiden. — בשר על wie כתב על פלני; vgl. auch 1 Mos. 30, 28. — Vgl. Spr. 8, 29. — פא ישית ב] Vgl. einem *ein Halt zurufen;* פה ist als Hauptwort gebraucht (vgl. *τὸ ἐντεῦθεν* HEROD. 1, 9.), und wandelt daher wie in אֵפוֹא seine Schreibung ab. ישית fassen wir, da mit dem unbestimmten Subj. der Sprecher sich selber meint, nicht als befehlend.

h) V. 12—15 ff. An die Fragen über die Schöpfung schliessen sich weitere an, die geschaffene Natur der Dinge betreffend. Zunächst fragt Jahve den H.: Hast du jemals die Welt regiert? und gibt ihm zu verstehn: geschweige, es besser zu machen, kannst du es überhaupt nicht machen. מימיך] Vgl. 1 Kö. 1, 6. Genauer hiesse es מִימֵי אַתָּה (s. Nah. 2, 9.). — הייתה מוציא des K'tib 2 Sam. 5, 2. neben correlatem המבי lässt sich (s. zu Jer. 12, 12.) vertheidigen; wenn dgg., weil בקר den Art. nicht trägt, das K'tib ihn auch vor שחר nicht leiden will, so vgl. 40, 6. mit V. 1. hier. Eine Schreibung ידעתה wäre ausser der Pause Ps. 139, 3.), da kein Wurzelconsonant verloren geht (dgg. 2 Sam. 10, 11. Ps. 10, 14.), ganz ungewöhnlich. — Zu 13b. s. bei V. 15. ממנה] Nemlich von ihrer sichtbaren Oberfläche, indem sie sich verstecken (24, 16.). — Wie hier und im selben Worte V. 15., so findet sich auch Ps. 80, 14. ע, dessgleichen נ Richt. 18, 20. schwebend (*suspensum*), vielleicht von der frühern Cursivschrift her; s. übr. BUXTORF, Tib. p. 159 f. 155.

14. dass sie sich wandelt wie Siegelthon,
und die Dinge dastehn gleichwie ein Kleid; *i*)
15. und entzogen den Frevlern wird ihr Licht,
und der hochgeschwungene Arm zerschmettert. *k*)
16. Bist du gekommen zu den Quellen des Meeres,
und hast du auf dem Grunde der Fluth dich ergangen?
17. Wurden dir enthüllt die Thore des Todes,
und sahest du die Thore der Todesnacht?
18. Hast du gemerkt auf die Breiten der Erde?
Sag' an, wenn du das alles kennst! *l*)

---

i) Die Finita sind als regelrechte Fortsetzung wie ויכצרו, Folge aussprechend, zu betrachten, ihr erstes nicht als Relativsatz (:*welche sich wandelt*) und auch nicht als direkter. — Die Nacht wirft Alles zusammen (MEIDANI II, 513.); die Erde wird für das Auge eine einförmige, gestalt- und unterschiedslose Masse, der γῆ σημαντρίς (HEROD. 2, 38.) vergleichbar. Mit dem Morgen aber heben sich aus dem dunkeln Grunde immer mehr Gestalten heraus, treten hervor und „stehen" der Erde, der φύσις παναίολος Inscr. 5947., wie ein Kleid, ihr aufgedrückt, ihr auf- und anliegend. Dass der Strom jährlich das Land Aegypten ποικίλως μετασχηματίζει (DIOD. 1, 81.), kommt also hier nicht in Betracht. Wohl aber, wenn die Frühe es thut, erinnern wir uns, dass Πρωτεὺς ein Aegypter ist (Odyss. 4, 385. 417 f.), und dieser Name mit πρωΐ, skr. *prâtar* zusammenhängt. Auch die Vergleichung mit einem Kleide gemahnt an Aegypten. Woher dem Demetrius Poliorcetes die Idee kam, ein Conterfei der Welt in eine χλανὶς zu verweben, sagt PLUTARCH C. 41. nicht; die Aegypter indess bildeten die Welt menschenähnlich ab mit auf die Füsse herabreichendem bunten Gewande (EUSEB. Praep. ev. III, 11, 30.).

k) S. zu 24, 16. 17. Wie der Morgen für die Verbrecher Nacht, so ist die Nacht ihr Licht. In anderem Sinne ruft Ajas (SOPHOKL. V. 394.): ἰὼ σκότος, ἐμὸν φάος. רמה] Der Arm, ihr Arm, aufgehoben zum Schlage (2 Mos. 6, 1. LXX, 4 Mos. 33, 3. 5 Mos. 32, 27.).

V. 16—23. Fernere Frage: Kennst du überhaupt im Ganzen und Einzelnen den Bestand der Welt, die du zu regieren hättest?

l) Auf die Erde (VV. 13. 14.) folgt das Meer, V. 17. die Unterwelt, Vers 18. rundet ab. נבכי] Diese Wurzel bloss hier, und lieber נבכֹי (V. 37.) zu schreiben liegt nahe; nur dass man nicht sieht, wie ein so planes Wort leicht verderben konnte. Syrisch ist ܢܒܥ *hervorquellen;* und sofern *Quelle* engl. *spring* heisst, lässt sich auch نفج *prosiluit* noch beiziehn. IBN ESRA's (zu 2 Mos. 14, 2.) Erklärung durch מעמקים ist auf Grund des parallelen Gl. nur gerathen. *Th. des Todes*] des Königes (18, 14.) der Unterwelt (vgl. Ps. 9, 14. mit Jes. 38, 10.). Diese ihrerseits

19. Welches Weges wohnet das Licht,
und die Finsterniss, welches ist ihr Ort?
20. dass du sie nehmen könntest zu seiner Grenze,
und dass du dich verständest auf die Steige ihres Hauses.
21. Du kennst das, denn vorlängst wardst du geboren,
und die Zahl deiner Tage ist gross. *m*)
22. Bist du gekommen zu den Vorräthen des Schnees,
und sahest du die Vorräthe des Hagels,
23. die ich aufspare für Zeit des Drangs,
für den Tag des Krieges und der Schlacht. *n*)

---

ist ein Land der Todesnacht C. 10, 21. — Betreffend, dass vor התבננת das Fragwörtchen wegbleibt, s. zu 37, 18., vgl. 39, 2. 40, 30. — Vgl. 32, 12. — Hab. 1, 6. (vgl. Ps 68, 14. mit Richt. 5, 16.).

m) Der Gegensatz von Erde und Unterwelt führt denjenigen des Lichtes und der Finsterniss herbei; auf das Licht kommt aber die Sprache V. 24. wieder, und hier nur, um von ihm zum Dunkel überzugehn. איזה הדרך] Nicht Präd. und Subj., sondern Akkus. der Richtung: *welchen Weg hin? wohinzu?* (vgl. 1 Kö. 13, 12. 2 Kö. 3, 8.). Der Art. steht so wie z. B. in זה העם Jes. 23, 13. — Vgl. 28, 12. Falsch mit DEL. erklärt DILLM.: *dass du sie* beide *holen*, hinbringen *könntest in ihr Gebiet.* Ihr גבול ist nicht da, wo des Angeredeten Standort, und so wäre sein Thun kein Holen. Vgl. vielmehr 40, 28. Das Suffix an תקח bezieht sich auf חשך, das entferntere auf das entferntere אור. Natürlich ist nicht das Licht bloss Schranke der Finsterniss, seiner Verneinung, sondern umgekehrt; ihr „Gebiet" aber wäre dem H. nichts Jenseitiges, da er abwechselnd selber darin sich aufhält. נתיבות ביתו] Zum Hause der Finsterniss führen vielleicht nicht mehrere Wege, und zu wissen braucht er nur einen; zugegeben aber, er wisse, wenn den Ort, auch den Weg zum Orte, so sollte der Folgesatz lauten: dass du zu nennen wüsstest u. s. w. — Vgl. Spr. 7, 27. und Q'ri 31, 27. Wohin die Gänge Trepp' auf Trepp' ab und gegenseitig einmündend im Hause führen, zumal im Finstern, ist nicht von vorne ausgemacht; doch wenn er ihren Ort weiss, so ist die Möglichkeit gegeben, dass er sich darin auskenne. — V. 21. Aehnliche Ironie wie in *δῆλον γάρ, ὅτι ἔσκεψαι* XENOPH. Memor. III, 6, 5. אז] Wie מאז Spr. 8, 22., zum 2. Mod. und zum Gedanken s. 15, 7.

n) Das Haus der Finsterniss bringt den Vfr auf אוצרות (eig.: *Schatzkammern*) חֹשֶׁךְ (Jes. 45, 3.). Zu diesen s. auch Jer. 10, 13. — Vgl. 16a. 17b. צר] Wie 36, 16. (vgl. 21, 30.), anderwärts z. B. Jer. 14, 8. 30, 7. צָרָה, hieselbst wohl nicht Adj. — אשר kann nicht auf אוצרות, scheint aber auch nicht mit auf שלג sich zu beziehn, da der Schnee auch ungeachtet 1 Macc. 13, 22. zum Kriege keine ersichtliche Beziehung hat. — Zu b. vgl. Ez. 34, 12. Es scheint hier in b. die Zeit des Dranges selbst bezeichnet zu sein, so dass man bei letzterer mit der „verderb-

24. Welches Weges theilt sich das Licht,
zerspleisst der Ostwind über die Erde?
25. Wer spaltet der Strömung eine Bahn,
und einen Weg dem Strahle des Donners?
26. regnen zu lassen auf menschenleeres Land,
Steppe, in welcher Niemand wohnt,
27. zu sättigen die Oede und Einöde,
und sprossen zu lassen den Boden frisches Gras. *o*)
28. Hat der Regen einen Vater?
oder wer erzeugt die Tropfen des Thaus?
29. Aus wessen Schoosse gieng das Eis hervor,
und der Reif des Himmels, wer gebar ihn? *p*)

---

lichen Wirkung von Schnee und Hagel auf Gewächse, Menschen und Heerden" nicht ausreichen wird. Für b. bezieht man sich auf Fälle wie Jos. 10, 11., auf Anschauungen wie Ps. 18, 14 f. Jes. 28, 2. 17. 30, 30. Allein Krieg pflegt nicht eben mit Hagel, Hagel nicht mit Krieg zusammenzutreffen, so dass Gott dafür ihn „zurückhielte". Er hält ihn wohl zurück für eigenen Krieg, und den führt er mit seinen Feinden. Das Magyarische hat für Gewitter den Ausdruck *Egi haboru*, Himmelskrieg. Es gibt Feinde Gottes am Himmel 9, 13. 26, 13. Jes. 24, 21. Vṛttra thürmt finsteres Gewölk auf, und Indra tödtet ihn; das Gewitter entlädt sich in Hagel, und der Himmel wird Heitre (26, 13.).

V. 24—30. „Hast du einen Begriff von den Gründen der Weltordnung, eine Einsicht in das Wunderbare des Schöpfungswerkes?"

o) Das Licht, V. 19. ruhend, ist hier in Bewegung und Thätigkeit: יחלק, *σκίδναται*. Es folgt ein gleichfalls Unwägbares, Ueberirdisches, der Wind und zwar derjenige aus der Lichtgegend; er leitet 25a. die Regenfluth ein (1 Kö. 18, 45. Spr. 25, 23.), dieselbe eignend dem Gewitter. — תעלה, تَلْعَة (HARIR. p. 552. und Comm.), ist *Canal*, *Leitung*, hier die zur Erde geneigte Bahn des Regens in der Richtung jedesmal auf einen bestimmten Bereich (Am. 4, 7.), etwa auch V. 26. auf unbewohntes Land, kraft göttlicher Obsorge für eine andere *κτίσις στενάζουσα*, als die Menschen. — Zu 25b. vgl. 28, 26., zu 26b. ebenso Jer. 2, 6. und Hi. 30, 3. zu 27a.

p) Nachdem des Regens selbst sowie seines Weges und Zieles gedacht worden, wird nunmehr nach seiner Herkunft gefragt. Stände ein Erzeuger desselben nachzuweisen, so würde das Problem eigentlich nur weiter zurückgerückt sein, dem Hebräer jedoch diess als eine genügende Lösung gelten. Allein er ist nicht erzeugt, sondern geschaffen, ein Wunder der göttlichen Allmacht. אגלי־טל] *Vulg.: stillas roris.* Wohl nicht mit تجلّى *splendens apparuit* zusammenzubringen, steht אגלים für sich, Kind der selben Sprachsymbolik, welche *αἴγλη*, *ἀγλαὸς*

30. Gleich Stein verdichten sich die Wasser,
und der Tiefe Spiegel schliesst sich zusammen. *q*)
31. Knüpfest du der Pleiaden Binde,
oder ob du den Gürtel Orions lösest? *r*)

---

gebildet hat. — Der begriffliche Unterschied zwischen הוליד und ילד wird schon durch das jedesmalige erste VGl. angedeutet.

q) Der Vers, zurückweisend auf 29a., bietet als direkter Satz die Anschauung des Eises, und rundet in ähnlicher Weise ab wie Vers 38. כאבן] *Vulg.: in similitudinem lapidis,* UMBR. dgg.: *wie unter Stein verbergen sich d. W.* (vgl. zu 30, 14!). Aber es soll (vgl. b.) das Gefrieren selbst geschildert werden, schwerlich etwas, das nicht gefriert, mit dem Eise verglichen. — Wie אבר und גבר, so ist auch אבן mit גבן verwandt, und חבא dessgleichen nicht bloss mit חמא, sondern auch mit קפא. Das Hitpahel hier bedeutet sich *ein-* oder *zusammenziehn, zusammenfahren* und so *sich verdichten.* יתלכדו vollends ist Recipr.: *sie fangen,* verfangen *sich gegenseitig,* nemlich die einzelnen פָּנִים, gleichsam *Gesichtszüge,* welche das Gesicht ausmachen.

V. 31—38. Von der Unterwelt und der Finsterniss hat sich die Rede zum Wolkenhimmel und zum Lichte erhoben und dann sich herabgesenkt. Jetzt schwingt sie sich, fragend nach dem Können und Wissen Hiobs, zu den Sternen, lässt sich von da wieder zu den Wolken herab und steigt schliesslich wiederum zur Erde nieder, um fortan auf ihr zu verweilen.

r) Vgl. 9, 9., 39, 5b. zum 2. Gl. — מעדנות hier, eine Umstellung wie מתלעות 29, 17., geht auf ענד 31, 36. zurück, und bedeutet, wie von vorne zu vermuthen, eine Art קִשֻּׁרִים, in Wahrheit das „Halsband" der Pleiaden, عِقْد, welches THA'AL. p. 38. neben dem Gürtel des Orion erwähnt wird. Parallel sind die מושכות etwas, das gelöst werden kann; das Wort wird aber nicht von משך *ergreifen, besetzen* (24, 22.), auch ungeachtet Hos. 11, 4. schwerlich von משך *ziehen* abzuleiten sein. Die „Zugseile" (DILLM.), wessen? nicht eines Rindes, können wir doch nur vom „Gürtel", نِطاق, des Orion verstehen; und so haben wir entweder eine Hebraisirung von وِشاح *Gürtel,* nicht bloss der Weiber (s. Hist. Halebi p. 23.), oder, was wahrscheinlicher, מושכות ordnet sich zu מושכא, ܡܫܟܐ *Fell, Haut.* Eine ζώνη δερματίνη tragen Elias und Johannes (2 Kö. 1, 8. Marc. 1, 6.); in den Plur. aber trat das Wort, weil der Gürtel Orions aus drei Sternen besteht, und mehr als einer bildete wohl auch jene מעדנות. Unter „Mitte der Pleiaden" oder „Kern der Pleiaden" versteht man den Stern Alcyone, und عقد الثريّا auch so, dass der Gen.

32. Führst du den Morgenstern hervor zu seiner Zeit,
und tröstest du die Abendsternin wegen ihrer Kinder? *s*)
33. Kennst du die Gesetze des Himmels?
bestimmest du sein Verhältniss zur Erde?

---

der des Substrates, also das Halsband die Pleiaden selbst sei (S. L. IDELER, Urspr. u. Bedeutung der Sternnamen S. 146 ff.)

s) Fortsetzung. Für מזרות hier und מזלות 2 Kö. 23, 5. schreiben LXX *Μαζερὼθ;* und unser Wort scheint, da von בעתו das Suffix nirgends, wie 5, 26. auch Ps. 104, 27. nicht, auf die Handlung sich bezieht, ein Singular zu sein. Trotz der Endung diess, aber wegen derselben ein Fremdwort, im Zusammenhange hier Name eines Sternes oder Gestirnes (vgl. Jes. 40, 26.), eines andern, als die vor- und nachher genannten. Nach Meinung des PROKOP. GAZ. zu 2 Kö. a. a. O. und THEODORETS (s. SCHLEUSSNER, Lex. in LXX s. v.) hiesse *μαζερὼθ* (*μαζαρὼθ*) der Morgenstern; und es sprechen dafür folgende Gründe. Einmal ist *Σεροτ* (von *Σὲ stella* und *Pὼτ oriri?*) nach ATH. KIRCHER Name der *stella Veneris*, *Μὰ Ort* aber, häufig vor Genitiven, trennt sich leicht ab. Sodann passt, was von *μαζερὼθ* hier ausgesagt wird; denn der Morgenstern hat seine bestimmte Zeit, da er erscheint und allein am Himmel steht: er darf sich nicht nächtlich verspäten. Endlich scheint der im parallelen Gl. erwähnte עיש ebenfalls ein Stern und zwar der Abendstern zu sein (vgl. die Einl. über *Αἰσεῖται*). Nemlich LXX setzen dafür *Ἕσπερον*, wie für עש auch 9, 9.; und so auch *Vesperum Vulg.* hinter *Luciferum* im ersten Gl. Zu ihm schickt sich nun freilich der Sinn: *leitest du denselben sammt seinen Jungen*, so wenig als er überhaupt treffend scheint. Auch ist על dieses Sinnes in der Verbindung 1 Mos. 32, 12. Hos. 10, 14. deutlich, mit תְּנַחֵם verbunden, durchaus nicht; und schliesslich sollte man תַּנְחֶה, תַּנְחֶנָּה erwarten. Die Stelle Jer. 31, 15. heisst uns תִּנָּחֵם lesen (vgl. zu 12, 23.), was schon J. D. MICH. nöthig gefunden hat. Die Kinder sind die übrigen Sterne des Abendhimmels, welche anfangs vermisst sich nach und nach einstellen, zum Troste ihrer

Mutter *Vesperugo*. עיש, arab. عَيْش *das Leben*, scheint *lebendig, lebendes Wesen* zu besagen, und wurde tropisch gebraucht Feminin. Der Lebende heisst der Hesperus im Gegensatze zum Morgenstern, welcher im Frühlichte erlischt (*exstinguitur*). Letzterer ist *Κάστωρ* (vgl. *vastar* ved. *frühe* und *Κέστερ* argiv. *Jüngling*), der Abendstern dgg. ist *Πολυδεύκης* (d. i. *Purudevaka* von den vielen Sternen seiner Umgebung), und dieser der Unsterbliche. Die Dioskuren wechseln aber ihren Zustand mit einander; und die beiden Sterne sind ja Einer, Polydeukes auch *Φωσφόρος* (s. DIOG. LAERT. Chilon C. 5.). So heisst der Morgenstern, als welcher das Tageslicht bringt; und dergestalt wird auch er Symbol des Lebens, — der *ζωὴ αἰώνιος* (Offenb. 2, 28. 22, 16. vgl. Joh. 17, 2. 1 Joh. 5, 20.).

34. Kannst du zur Wolke deine Stimme erheben,
dass Wasserströmung dich überdecke?
35. Kannst du Blitze entsenden, dass sie gehen,
und zu dir sagen: hier sind wir? *t*)
36. Wer hat in dunkle Wolken Weisheit gelegt?
oder wer hat dem Luftgebilde verliehen Einsicht? *u*)

---

t) Durch die VV. 31. 32. ist der Standpunkt des 33. gegeben. Die Satzungen des Himmels (Jer. 33, 25.) sind solche, nach welchen er mit seinen Lichtkörpern sich richtet (Jer. 31, 35.). מִשׁטרו] Als Allheit wird die Vielheit zur Einheit, und so שׁמים hier ein Sing. — שׁטר ist ursprünglich mit סדר die selbe Wurzel, die שֹׁטְרִים sind *Ordner*, *κόσμοι*, und מִשׁטר wäre demnach *Ordnung*, hier mit Bezug auf ein Anderes, also *Verhältniss*. Dieses bestimmt seinerseits DEL. nicht übel als *Einfluss* auf —, die Menge Ausleger als *Herrschaft* über d. E.; und allerdings ist das Verhältniss ein solches der Ueberordnung, und darum vielleicht die Präp. ב gewählt. Nur bedeutet שׁטר nicht *herrschen;* der Himmel herrscht auch nicht über die Erde (s. vielmehr Hos. 2, 23. Jer. 14, 22.), und in a. hat er zu gehorchen. — Zu V. 34a. vgl. Joh. 37, 23., das 2. Gl. kehrt aus 22, 11., woselbst anders gemeint, wieder. — Veranlasst durch die Reihenfolge der Handlungen schreibt V. 35b. *Vulg.: et revertentia dicent tibi: adsumus?* S. dgg. Jes. 6, 8. Bar. 3, 34.

u) Der selben *Vulg.* sind טחות *viscera hominis*, dem *Targ. die Nieren;* und so auch wieder DEL. Allein Weisheit in den Nieren? und so überhaupt? Sie wird etwa in das Herz eines Menschen gelegt (z. B. 1 Kö. 10, 24.), wird in der Leber des Opferthiers gesucht Ez. 21, 26., die Nieren aber heissen sonst כְּלָיוֹת, und sind der Sitz sehnsüchtigen Verlangens 19, 27. Uebr. steht auch Ps. 51, 8. das nemliche Wort wie Hi. 12, 6. — Der Zusammenhang nach vorne und rückwärts heischt einen Gegenstand am Himmel. Also übersetzt EICHH.: *Wolken*, und solche bezielend vergleichen UMBR. HRZL, DILLM. طخا *dunkel sein* (vgl. צדה, בזה neben צוד und בוז). Die טחות stehn den שחקים des folg. V. gegenüber. — Den Ton des Wortes שכוי (von שכה, סכא s. zu 26, 9.) werfen drei erfurt. Hdschrr. wie auch alte Ausgaben auf die letzte Sylbe, und ihnen folgt DEL. Allein da sollte man שִׂכְוִי (vgl. יִשְׁוִי 1 Sam. 14, 49.) erwarten; ֱ, in הֶגְלָה durch den Guttural veranlasst, kann in שכוי nur vom Worttone herrühren (vgl. die Fälle des distinktiven Accentes 4, 12. 5 Mos. 32, 18. Hos. 6, 9. Jer. 18, 23.). Also entspricht שכוי auch nicht, was DEL. will, dem chald. סַכְוַי (d. i. צוֹפֶה); und seinem *Hahn* (eig. „Seher", „Prophet" vgl.: „Selbst der Hausprophete schwieg"), welchen er wie auch schon HIERON. rabbinischer Ueberlieferung dankt, lassen die Aussagen rings um ihn so wenig wie für die Nieren einen Spielraum. שֶׂכְוִי ist eine Fortbildung von שֶׂכוּ wie אַכְזָרִי von אַכְזָר, wie לַיְלָה und חַרְסָה ff.; und man erklärt richtig *Luftgebilde*, *φαινόμενον*, wobei

37. Wer zählt die lichten Wolken mit Weisheit ab,
und des Himmels Urnen wer schüttet sie aus?
38. Indem der Staub sich ergiesset zum Gusswerk,
und Scholle sich hänget an Scholle. *v*)
39. Jagst du der Löwin die Beute,
und die Gierde der jungen Löwen — stillst du sie?
40. wann sie sich ducken in den Lagern,
im Dickicht sitzen für Hinterhalt.
41. Wer verschafft dem Raben seinen Unterhalt,
wann seine Jungen zu Gott aufschreien,
umherirren ohne Nahrung? *w*)

---

kraft a. nicht an feurige oder einfache Lichterscheinung gedacht wird. Zur Sache vgl. man Pred. 11, 4. 2 Macc. 5, 2. Mth. 16, 2. 3.

v) Fortsetzung. Die Weisheit, objektive V. 36., erscheint hier wieder, aber als subjektive, wie zu errathen, Gottes. — Da anderwärts השכיב *hinlegen*, nicht gerade *umlegen* bedeutet, und der Endzweck des Umlegens erst zu erschliessen stände, so halte man unmittelbar auf سكب *ausgiessen*, Qal bei hebr. Hiphil wie z. B. in سَقَى neben הִשְׁקָה. — V. 38. Vgl. zu V. 30., dessen Fassung auch einen Grund weiter liefert, צקת als Intrans. anzusehn. Hamas. p. 163. steht صِيق für غُبار.

Mit V. 39. beginnt die zweite Hälfte der Rede. Bis zum neuen Anfang 40, 6. wie 38, 1. würden sich wiederum 38 VV. ergeben; und passend hebt mit V. 39. LUTHER das 39. Cap. an. — Auf dem Erdboden angelangt (V. 38.), wendet die Schilderung sich jetzt zu der irdischen Thierwelt, und hebt eine Anzahl Geschöpfe heraus, um an der Mannigfaltigkeit ihres Wesens und Gebahrens dem H. seine Schwäche und die Allmacht des Schöpfers vor die Augen zu führen.

Zunächst V. 39—39, 4. fragt er ihn: Bist du es, dessen gütige Vorsehung für die Geschöpfe sorgt und über ihnen wacht?

w) „Bist du ihr Ernährer?" — Gott ist dieser צַיָּד, indem er den Löwen seines Raubes sich bemeistern lässt. Geflissentlich wird in a. die Mutter der jungen Löwen in b. genannt (4, 11.). חית] Wie 33, 20. im Sinne von נפש Spr. 6, 30. 10, 3. Jes. 5, 14. בסכה] Das Fem. steht für das gewöhnliche סֹךְ Ps. 10, 9. Jer. 25, 38. — Zu לְמוֹ־ארב, *auf der Lauer*, vgl. die Nachahmung במו־ארב 37, 8. ארב scheint aber auch das ähnlich lautende ערב V. 41. nahe gelegt zu haben. Als Grund, wesshalb dem Löwen gerade dieser Vogel statt des Adlers (39, 27.) folgt, mag man jedoch schon das heisere Gekrächz gelten lassen, durch welches die Raben vor allen Nahrung suchenden Vögeln sich bemerklich machen (s. DELITZSCH). S. auch Ps. 147, 9. Luc. 12, 24. — לבלי אכל] Eig.: *wegen Nichtseins der Nahrung.* יתעו] Gegensätzlich zu ישבו V. 40.

C. 39, 1. Weisst du der Steinziegen Gebärzeit,
nimmst du der Hindinnen Kreisen in Acht?
2. Zählst du die Monate, so sie voll machen,
und weisst du die Zeit ihres Gebärens,
3. da sie sich krümmen, leicht ihre Jungen werfen,
ihrer Wehen sie sich entledigen?
4. Es erstarken ihre Kinder, wachsen im Freien auf,
laufen fort, und kehren nicht wieder. *x*)
5. Wer hat den Waldesel freigelassen,
und die Bande des wilden Esels wer gelöst,
6. zu dessen Behausung ich die Steppe machte,
und zu seiner Wohnung die Salzwüste? *y*)

---

x) Weiter wird an Vorgängen, welche sich in der Welt der Geschöpfe Gottes ohne menschliches Zuthun vollziehen, dem H., wie vorher seine Ohnmacht, so jetzt seine Unkenntniss bemerklich gemacht. Im Allgemeinen könnte H., was er hier gefragt wird, wissen, indess nicht genauer im jedesmaligen Falle. Dass Hausthiere ausser Frage bleiben, ist selbstverständlich, und ebenso dass, wo es sich um Sorge für die Thiere handelt, die weiblichen als Mütter in Frage kommen. — Die Erwähnung des Steinbocks, وَعْل oder بَدَن (SEETZEN, Reisen I, 337. 391.), derselbe in der Wüste von Engedi vorfindlich 1 Sam. 24, 3. (vgl. ROBINS. Pal. II, 432.), bahnt diejenige der Hirsche an, von welchen der Vfr ein Mehreres zu sagen wusste. — Ps. 29, 9. — *die Monate*] des Trächtigseins (vgl. 1 Mos. 25, 24.). — Da Vers 3. nicht eine folgende, neue Handlung anschliesst, sondern das Gebären beschreibt, so betrachten wir den Satz als einen abhängigen. — 1 Sam. 4, 19. תפלחנה] Nicht: *sie lassen spalten*, sondern: *sie spalten* dieselben *hervor*, bringen sie durch Spalten der Mutterscheide ans Licht. OLSH. meint, das Wort sei vielleicht nur verschrieben für תְּפַלֵּטְנָה; vgl. 21, 10. Aber seine Sicherung als Wort Hiobs überhaupt durch 16, 13. wird hier von der Paronomasie verstärkt; paralleler Gebrauch der Wurzel בקע in Jes. 59, 5. macht den hier erforderten Sinn wahrscheinlich; und wo verdarb ט in ח? חבליהם] Vgl. احْبالها Hamas. p. 488. Schol. und OVID, Her. 11, 111.: *Nate, dolor matris.* — V. 4. Die Schilderung, welche mit der Trächtigkeit der Hindin begonnen hat, schliesst mit der Volljährigkeit der Jungen und beschreibt so einen Kreis.

V. 5—12. Weiter ordnen sich in 4 und 4 VV. zwei Thiere zusammen, welche nicht nur keiner menschlichen Obhut theilhaftig sind, sondern wild und unbändig um den Menschen und seine Befehle sich nichts kümmern. Wie der Wildesel dem zahmen, so tritt der רים dem Ochsen gegenüber.

y) Ueber den Wildesel s. WETZST. bei DEL. z. d. St., AHLWARDT, Chalef p. 341 f. Er ist ausserordentlich behend (XENOPH. Anab. I, 5, 2.),

7. Er lacht ob dem Geräusche der Stadt,
das Lärmen des Treibers hört er nicht.
8. Er schweift herum auf den Bergen, seinem Weideplatz,
und allem Grünen spürt er nach. *z*)
9. Wird der Büffel einwilligen dir zu dienen?
wird er übernachten an deiner Krippe?
10. Kannst du binden dem Büffel an ein Halsband sein Leitseil,
wird er die Furche eggen hinter dir her? *a*)

---

und sei (Kâmil p. 181, 1.) unter allem Wild am schwersten zu erjagen. — Zu 5 a. vgl. 2 Mos. 21, 27. 2. 5., zu b. oben 38, 31. — פרא und ערוד bezeichnen ein und das selbe Thier (vgl. LXX, *Syr. Vulg.*); der Vfr kann aber (vgl. 38, 31.) keine Tautologie gewollt haben. Mit dem aram. Namen scheint er den Wildesel Arams zu belegen, indem er denselben so immerhin als unterschieden von demjenigen der hebräisch-arabischen Steppe ansieht.

z) Zu ישחק ל vgl. VV. 18. 22. 41, 21. Spr. 31, 25. — Jes. 32, 13. 14. dgg. soll eine von Menschengetümmel erfüllte Stadt die Lust der Wildesel werden. — Der Plur. תשאות (Sach. 4, 7.) bezeichnet den sich wiederholenden lauten Zuruf, mit dem der zahme Esel angetrieben wird. — יְתוּר würde nicht mit dem *Syr.* auf יתר zurückzuführen, sondern als ein Wort wie יְקוּם zu betrachten sein; und so übersetzt z. B. UMBR.: *das auf Bergen Ausgespähte ist sein Futter.* Allein יְתוּר könnte nicht *was erspäht wird*, sondern nur *was erspäht* bedeuten, ist ein unbekanntes Wort; und man hat vielmehr mit LXX, *Vulg. Targ.* יָתוּר auszusprechen: *er durchwandert das Gebirg*, d. h. die Wüste (zu 24, 8); vgl. zu Spr. 12, 26. — Statt תנקש 5 Mos. 12, 30. wird תְּבַקֵּשׁ zu schreiben sein.

a) Der רים oder רְאֵם, ein zweigehörntes Thier (5 Mos. 33, 17. vgl. 4 Mos. 23, 22.) ebenfalls der Berge (vgl. جبل أُرْآم *v. d. Velde* II, 122.), ist in Wahrheit die *Antilope leucoryx*, eine grosse rinderähnliche Gazellenart, welche noch jetzt in Syrien رِئْم heisst. Dem Deutschen fehlt mit der Sache das Wort, und wir ersetzen es durch *Büffel*, nicht mit SCHLOTTM. durch *Einhorn* (LXX: *μονοκέρως*), sintemal auch eine „einhörnige Antilope", für welche DEL. Zeugnisse beibringt, die Hebräer nicht gekannt haben. בתלם עבתו] Ob man *an die Furche* oder *mit der Furche* u. s. w. übersetze, עבתו bleibt Gen. des Substrates, und das Seil selbst würde als in gerader Richtung lang gestreckt Furche genannt sein: was unglaublich, da das Hauptmerkmal des vertieft Eingeschnittenen mangelt. Dgg. wäre תלם das einzig passende zu ישדד, während *die Thäler eggen* auch ungeachtet der Stelle Ps. 65, 14. nicht trifftig gesagt wäre. Nun schreiben die LXX: *δήσεις δὲ ἐν ἱμᾶσι ζυγὸν αὐτȣ̃, ἢ ἑλκύσει σȣ*

11. Kannst du dich auf ihn verlassen, weil seine Kraft gross,
und ihm überlassen deine Arbeit?
12. Kannst du ihm zutrauen, dass er deine Aussaat einbringe,
und auf deine Tenne sammle? *b*)
13. Des Strausses Fittig, der lustig klatscht,
ist er Schwinge des Storches und Gefieder? *c*)

αὔλακας ἐν πεδίῳ. Sie verweisen also תלם wirklich in das 2. Gl., עמקים aber bleibt aus b. weg, denn aus ישדד zimmern sie בשדה, und statt אחריך scheinen sie sich יַאֲרִיךְ (vgl. Ps. 129, 3.) ausgeklügelt zu haben. Statt בתלם fanden sie in a. noch בענקים vor, indem ענקים der Stelle Spr. 1, 9. schwerlich so in עמקים umschlug, wie aus עמקים, *die Welschen* (1 Chron. 12, 15., zu Jer. 47, 5. 49, 4.), sich ענקים, בְּנֵי עֲנָק hervorgebildet hat. Also wäre עבתו (ζυγὸν αὐτῦ vgl. Ps. 2, 3.) zweiter Akkus. des Obj., indem, wie den Büffel binden, genauer angezeigt würde: sein Seil an ein Halsband d. i. an Kummet oder Joch, an welchem man das Leitseil zu befestigen pflegte. Sofern man nun קָשַׁר nicht nur eine Sache kann, als welche Jes. 49, 18. lebende Wesen behandelt sind, sondern auch Letztere (40, 29.), so ist עבתו zweiter Akkus. nach Art von 1 Mos. 3, 15. 5 Mos. 22, 26. Wo nicht, so steht רים abgerissen voran und wird durch das Suffix in עבתו wieder aufgenommen. Dieses so seltene Wort ענקים wurde verkannt, sothanes עמקים für den Plur. von עֵמֶק gehalten und desshalb versetzt. Für תלם blieb nun in b. kein Raum mehr, klaffte aber in a.; und so tauschten die beiden Wörter die Plätze, die verwaiste Präp. ב fiel an das Ersatzwort.

b) Fernere Frage nach solchem Thun, wie es beim Ochsen zutrifft. — Das K'tib ישוב, nur für die Formel שׁוּב שְׁבוּת statt יָשִׁיב zulässig, entstand wahrscheinlich unter dem Einflusse von V. 4b. Zu Ps. 85, 5. vgl. Ez. 47, 7. und erkläre nach Ps. 5, 5. גרנך] Eig. Akkus. des Obj. Die Tenne steht für ihren Inhalt, das Getraide (5 Mos. 15, 14.).

V. 13—25. Nachdem drei Gruppen von je 4 VV. vorhergegangen, werden in je 6 VV. — der 23. ist unecht — der Strauss und mit gutem Grunde (s. zu V. 18.) das Ross zusammengestellt, zum Behuf der Frage: hat dein Wille sie so, wie sie sind, geschaffen?

c) Wie der Sinn es heischt, und kraft der Wortstellung ist נעלסה Partc. Die Punktirer konnten hierin sich nicht irren; der Accent geht als distinktiver zurück (Jer. 48, 19. 4 Mos. 21, 5. 5 Mos. 32, 27.). Im fernern fasse man das Wort als Appos., nicht als Präd.; denn, wäre der Satz vollständig, so dürfte היא in b. nicht ausbleiben. רננים] Dichterischer Name des Strausses (s. dgg. 30, 29.), nicht bloss der Straussenhenne, noch weniger, wie der Verfolg lehrt, ihrer im Plur.; eigentlich gleichbedeutend mit רְנָנָה 3, 7. — Gemäss der Stellung im Satze kann als Adj. auch

14. Nein, er gibt dem Erdboden seine Eier preis,
    und lässt im Staube sie erwarmen;
15. vergisst, dass ein Fuss sie quetschen,
    und des Feldes Wild sie zertreten kann. *d*)
16. Hart behandelt er seine Kinder, als wären sie nicht sein;
    ist umsonst seine Mühe, kein Schreckniss! *e*)

חסידה nicht, wie SCHLOTTM. und MERX wollen, Präd. sein; mit EW. sehen DEL. und DILLM. eine Appos., und Letzterer z. B. übersetzt: *ob's wohl eine fromme Schwinge ist und Feder?* Wenn aber auf den Storch angespielt sein soll, so dass DEL. *ad hoc* ein Wort *storchfromm* bildet, so gilt gegen das blosse Adj.: Vollends vom Flügel das Wort in der Bedeutung *liebreich* zu verstehn, konnte keinem Leser einfallen; auch kommt das Fem. von חסיד nur als Name des Storches vor, und diesen musste man in der Frage hier finden, weil er ebenfalls ein grösserer Vogel lichten Gefieders zum Strauss, der *avis impia* (ظليم) den geraden Gegensatz bildet. So halten denn nach EICHH. auch ROSENM. und UMBR. den Storch fest und erkennen, nur ohne rechten Beweis, in חסידה einen Genitiv. Nordisrael bildet die Endung ָה des Stat. absol. im constr. nicht allemal zu ַת weiter (s. Richt. 7, 8., zu Hos. 10, 6. und Ps. 68, 29.); der Gen. hängt aber auch noch von נצה ab (vgl. 28 b.), ohne dass nach der Regel (vgl. z. B. Richt. 8, 14.) das Suffix, also נֹצָהּ (zu 11, 9.) auszusprechen sein wird. Der Flügel besteht aus Schwung- und Flaumfedern, Letztere נוצה (vgl. Ez. 17, 3.), neben נֹצָה stehend wie *Blume* neben *pluma*. Die Frage enthält Verneinung, auch der *penna*, weil diese beim ἐπισυνάγειν der Eier oder der Jungen sich ebenfalls zu bethätigen hätte, schwerlich desshalb, weil der Strauss nicht wie der Storch fliegen kann: wovon zu reden V. 18. der Ort wäre, aber geschwiegen wird. Stellen der Alten über die liebreiche Sorge des Storches für seine Jungen s. bei GESEN. im Thes. unter חסידה.

d) Antwort auf die Frage. כי ist *immo* wie Jes. 28, 28. — Ps. 16, 10. Die Straussenhenne legt ihre Eier nur in fruchtbare Erde, فى خصْب الارض (Hamas. p. 293. Schol.), geht aber zeitweise von ihnen weg und sich nachher irrend brütet sie etwa die Eier einer andern (Nawabigh V. 116. Hamas. p. 374. Schol.). על־עפר] Nicht: *überm Staube* (SCHLOTTM.), so dass die Sonnenstrahlen unmittelbar sie träfen und erglühen machten. sondern vgl. 17, 16. 20, 11. 21, 26.; im Staube liegend, haben sie allerdings Staub, Erdreich auch unter sich. *vergisst*] Denkt nicht daran. — Wegen des Suff. Sing. im Feminin, das auf den Plur. sich bezieht, s. zu 14, 19.

e) Indem er also thut, wie VV. 14. 15. berichtet wird, הקשיח וגו] Das Mask. lässt sich weder mit Ps. 68, 32., noch mit Jes. 32, 11. recht-

17. Denn Gott liess ihn vergessen Weisheit,
und gab ihm keinen Antheil am Verstand. *f*)

---

fertigen, und הַקְשִׁיחַ (EW.) ist wegen der Schreibung mit י— ausser der Pause (zu 34, 35. 21, 23.), nicht am Ende (6, 27.) zweifelhaft, und weniger wahrscheinlich, als ein Finit. zwischen andern. Auch ist wohl das Zertreten eine Art von harter Behandlung, aber nicht umgekehrt. HRZL will תקשיח schreiben, und ה verdarb nicht selten in ח (zu Spr. 26, 26.), allein Letzteres in ה nirgends bis jetzt sicher. Da der erste Mod. hinter וַתשכח den Werth von וַתַּקְשֵׁח hat, also nicht so unzulässig ist, wie DILLM. meint, so dürfte הקשיחה gestanden haben und ה als vermeintlicher Schnörkel abgefallen sein; vgl. 1 Sam. 10, 3., wo דבורה statt תבור zu schreiben, und 1 Sam. 4, 11. mit 17. ללא־לה] Vgl. Hab. 1, 6. לְ bezeichnet nicht anders, als in חשב לְ 41, 19. den bloss subjektiven Uebergang in eine Beschaffenheit. לריק יגיעה] Vgl. Jes. 49, 4. Die Accent. schwankt; schreibe mit Erfurt. 1. לריקָ יְגיעָה, so dass בלי פחד, wie billig, als Nachsatz herauskommt. Man vgl. οὐ φόβος XENOPH. Mem. II, 1, 25., لا بَأْس *schadt nichts!* Nicht mit der Accent.: בלי־פחד *impavidus*, sondern בלי steht einfach für לא beim Finit. (vgl. 41, 18.). Der Satz würde vollständig בלי הָיָה פחד (vgl. Ps. 53, 6.) lauten; und פחד ist objektiver Schreck, welcher für die Mutter die Vergeblichkeit ihres πόνος (AESCHYL. Agam. V. 54.) eben nicht sei.

f) Ein arabisches Sprüchwort lautet: *dümmer, als der Strauss* (MEIDANI I, 405. II, 711.). השה] Vgl. 11, 6., für den Wechsel in der Constr. des Hiphils Jes. 37, 10. mit 36, 14. — Dgg. (V. 18.) sagt man auch: *flüchtiger* oder *schneller laufend, als der Strauss* (MEID. I, 700. II, 151.). — Mit dem *Targ.* fassen die Meisten כעת als סמוך: *zur Zeit wenn* sie in die Höhe sich peitscht (DEL.). Man müsste dann wenigstens כְּעֵת lesen (Dan. 9, 21.), oder einfach עֵת erwarten (Ps. 69, 14.), vor dem Relativsatze בְּעֵת (6, 17.). כָּעֵת hier besagt aber auch nicht wie Richt. 21, 22.: um diese Zeit, *jetzt* (SCHLOTTM.), sondern ist (4 Mos. 23, 23.) die selbe Breviloquenz wie in den Formeln כָּעֵת חַיָּה und כעת מָחָר statt כִּהְיוֹת הָעֵת: *wenn* es *die Zeit* dafür *ist, cum tempus fuerit* (*Vulg.*), κατὰ καιρὸν (LXX). Diese Zeit ist, wenn Berittene (b.) ihn aufjagen und verfolgen. תמריא] مرى bedeutet das Reitthier mit der Peitsche, dem Fuss (GRANGERET, Anthol. p. 42.) u. s. w. *zu schnellem Lauf antreiben;* تَمْرى ist dem Laute nach aber mit bloss aktiver Bedeutung herübergenommen. — Der Vogel ist nicht im voraus als sich duckend, als welcher sitze oder liege, gedacht; und wenn er sich auf die Füsse stellt, so ist damit noch nicht gesagt, dass er auch laufe. Gleichwohl hat an במרום, weil das Wort dasteht, kein Ausleger sich gestossen; und doch würde der Strauss vergebens sich in die Höhe peitschen, da er ja nicht fliegen kann.

18. **Zur Zeit hetzt er sich in Lauf,**
lacht des Rosses und seines Reiters. *g)*
19. **Verleihest du dem Ross Stärke,**
kleidest du seinen Hals in flatternd Haar?
20. **Machst du es aufspringen der Heuschrecke gleich,**
dess Schnauben Hoheit ist, Furchtbarkeit? *h)*
21. **Sie schaaren sich im Blachfeld, und es freut sich der Kraft,**
zieht aus entgegen der Kriegswappnung.
22. **Es lacht der Furcht und zagt nicht,**
wendet nicht um vor dem Schwerte. *i)*

Beim Versuche würde er selbst vielmehr von Ross und Reiter auszulachen sein. Des seltenen Wortes מֵרוֹץ (Pred. 9, 11.) *der Lauf* versah sich ein Abschreiber nicht; und ץ der alten Schrift konnte leicht für ein מִ gehalten werden (s. zu 15, 29.).

h) V. 19—25. Das Ross, speciell das Streitross. Ueber dasselbe, das auch von arabischen Dichtern viel besungen wird, s. VIRG. Ge. 3, 75 ff. und die Schilderung bei AHLWARDT, Chalef p. 209—310. Eben hier p. 257. wird es mit dem Strauss verglichen; und Eigenname eines Rosses ist *Strauss*, النعامة Hamas. p. 252 Schol. — Zuerst erwähnt der Sprecher dessen Stärke (vgl. Ps. 147, 10.). Diese ruht bei manchen Thieren (vgl. 41, 14.) vorzüglich im Halse (b.), während es beim Ross (20 a.) auf die Springkraft besonders ankommt. — Als לבוש des Halses kann nur die Mähne gelten, welche hier als רעמה, als *χαίτη ὤμοις ἀΐσσομένη* (Iliad. 6, 510.) gezeichnet wird. רעם ist mit רעל, arab. رهل, verwandt; theilweise kommt رعم mit رهم überein, und رَهَمان bedeutet *hier- und dorthin schwankend.* — Seinerseits hat das Heupferd Jo. 2, 4. Aehnlichkeit mit dem Rosse. In b. ist deutlich אימה wie הוד Präd. zu נחרו; nach der Frage aber wäre der Satz als unabhängige Kategorie ungefällig. Vielmehr: — *aufspringen das Ross, dessen* (gleichzeitiges) *Schnauben* (nicht Wiehern, מִצְהָלוֹת) *Hoheit ist* u. s. w. DEL. übersetzt: *Das Getös* (?!) *seines Schnaubens ist ein Schrecken;* wenn aber אימה, so sollte auch coordinirtes הוד (vgl. Spr. 20, 2. mit Dan. 11, 21.) nicht auf einen Genitiv bezogen sein.

i) Schilderung des Rosses im Kriege bis V. 25. — Sollen die Worte יחפרו בעמק (nicht בַּנַּחַל wie 1 Mos. 26, 19.) vom Ross ausgesagt sein, so macht der Plur. Schwierigkeit. Zwar gilt סוס auch als Collektiv, und würde hier in Reih' und Glied „scharren" als Mehrzahl; aber solche ist es auch in den folgenden Handlungen, woselbst der Sing. steht. Und was soll das Scharren, welches V. 24. wiederkehren würde, hier im Anfange der Beschreibung? Ausserdem dürfte man statt בעמק den Akkus.

23. [*Ueber ihm klirrt der Köcher,*
Blitz der Lanze und des Speers.] *k*)
24. In bebender Unruhe schlürft es den Boden,
und bleibt nicht stehn, wenn die Drommete tönt. *l*)

---

des Obj. (V. 24.) erwarten; vgl. HARIR. p. 572 Comm.: حفر الفرس الارض بقوائمه. Da auch حفر hebr. חפר lautet, so erinnern wir uns, und unsere Erinnerung wird durch בעמק (vgl. Richt. 5, 15. Jo. 4, 2.) unterstützt, an חבר 1 Mos. 14, 3., ob nun, wie wahrscheinlich (vgl. 40, 24.), פ aus ב verdorben sei (2 Chron. 20, 25.) oder חבר in חפר übergegangen. Subj. sind unbestimmt welche (vgl. 37, 21. 38, 14.), gemeint die zum Kampf ausrückenden Krieger. חבר lautet arab. حفل, wovon جَحْفَل *das Heer;* ein solches wird auch als Wassermenge vorgestellt, und von חבר kommt بَحْر *Meer, See.* Ein solcher war mancher jetzige Thalgrund, *ποταμὸς* ist das Wort Bodem; der *lacus bodamicus* aber war früher ein Thal, und so auch das Salzmeer 1 Mos. a. a. O. בְּכֹחַ] *Ueber Stärke, wegen stark seins;* בְּכֹחַ bedeutet *mit Macht* (Jes. 40, 9. Ps. 29, 4.). נשק] ist das Wort نَسَق *Ordnung, Reihenfolge* selbst und meint hier die feindliche Schlachtordnung, die in solcher aufgestellte Mannschaft. — V. 22a. (s. bei V. 7.). Die Gemüthsverfassung, in welcher es dem נשק, dem Herde des פחד, entgegengeht.

k) Dieser Vers unterbricht den Zusammenhang, und ist ein Zuviel, da die Gruppe die gleiche Zahl VV. scheint haben zu sollen wie die vorige (vgl. 15, 29.). Gesetzt auch, der Reiter führe wie unsere Ulanen eine Lanze, so doch schwerlich sie zugleich mit Bogen und Pfeilen der *ἱπποτοξότης* in a. Klirren ferner kann der hölzerne Schaft nicht, die Klinge diess nur, wenn die Lanze vorgehalten auf die Rüstung des Feindes trifft; dann aber klirrt sie nicht עליו, nicht über dem Ross ihres Trägers. Der Vers ist wie 15, 29. Ueberfruchtung entzündeter Phantasie eines Lesers, und nicht nachträglich vom Vfr eingesetzt (vgl. 41, 18. mit 40, 21.). — תְּרֹנָּה wie Spr. 8, 3. in Pausa auszusprechen besteht nicht genug Grund. להב, *die Klinge* (Richt. 3, 22. Nah. 3, 3.), ist Stat. constr. auch für כידון (41, 21.), den Wurfspiess (vgl. 40, 21.).

l) Weit davon entfernt, umzuwenden, kann dasselbe es vielmehr kaum erwarten, bis das Zeichen zum Vorrücken, zum Angriffe gegeben wird. — Eig.: *Mit Beben und Unruhe,* jenes körperlicher Ausdruck von diesem. יגמא־ארץ] So heisst es von einem feurigen Renner KOSEG. chrest. p. 80, 2. v. U. تَنْهَبُ الارض نَهْبا; in unserer Stelle aber „schlürft" d. i. schürft es den Boden ungeduldig vorwärts drängend, während es noch zurückgehalten wird. Wenn endlich das Signal ertönt, so stürmt es

25. So oft die Drommete ruft, spricht es: hui!
und von ferne wittert es die Schlacht,
der Befehlshaber Donnern und Kriegsgeschrei. *m*)

26. Fliegt nach deiner Einsicht wohl der Habicht,
spannt er seine Fittige aus nach Süden hin? *n*)

27. Schwingt sich auf dein Geheiss empor der Adler,
und dass er hoch sein Nest baut?

28. Den Fels bewohnt er und herbergt
auf des Felsens Zack' und Warte.

29. Von dort späht er nach Nahrung,
in die Ferne blicken seine Augen.

30. Und seine Küchlein nippen Blut;
und wo Erschlagene liegen, da ist er. *o*)

---

unaufhaltsam zum Angriff (vgl. *ποσσὶν ὀρωρέχαται πολεμίζεμεν* Iliad. 16, 834.). — Andern Sinnes ist לא תאמינו כי וגו Hab. 1, 5.

m) שופר V. 24. ist Stichwort für V. 25. So oft überhaupt es die Drommete hört, wiehert es zum Zeichen seines Wohlgefallens. — *Praesagiunt pugnam* (PLIN. H. N. 8, 64.), den nahen Kampf, *den Krieg* (DEL.) nicht; das wäre zuviel Weissagungsgabe selbst für HOMERS *Ξάνθος*. Ferner ist ein שַׂר־חֲמִשִּׁים oder auch ein שַׂר־אֶלֶף noch kein *Feldherr*, wie man hier zu übersetzen pflegt. — Wie der Donner schlechthin die Stimme Jahve's heisst, so gilt רעם hier von der Stimme der Offiziere, nemlich welche befiehlt (*Vulg.*: *exhortationem ducum*). תרועה meint nicht das Geschrei der Krieger überhaupt (1 Sam. 17, 20.), sondern eignet ebenfalls den שרים (zu 28b.), nicht als das Feldgeschrei, das sie zuerst anhöben, vielmehr ihr Schreien im Allgemeinen, ohne gerade Befehl zu sein.

n) Mit der letzten Gruppe V. 26—30. sieht die Schilderung sich nach ihrem Anfange um: sie begann mit dem Löwen und schliesst mit dem Adler. Wie aber jenem der Rabe nachfolgt, so muss dem Adler der Habicht vorausfliegen, und junger Brut wird hier (V. 30.) wie dort (VV. 41. 39.) gedacht. — Spr. 23, 4. — Wie *λῖς* לַיִשׁ so scheint *nisus* das Wort נֵץ selbst zu sein, diess also der Sperber (KIMCHI); LXX und *Vulg.* dgg. bieten den Habicht, den schnellfliegenden (zu 7, 6.), der ein Zugvogel (PLIN. H. N. 10, 9.). Eben hierauf wird b. zu beziehen sein, nicht auf die Bedeutung seines Fluges nach der Rechten (Odyss. 15, 525 f. CIC. de divin. 2, 39.).

o) Vgl. zu 5, 7. In der Fortsetzung וְכִי wird אם־על־פיך als vollständiger Satz: *ist's auf dein Geheiss?* betrachtet. — Zu 27b. und V. 28. vgl. Jer. 49, 16.; die Höhe 27b. ist V. 28. מְרוֹם סלע. Kraft 23b. 41, 21. wird מצודה nicht, als von על regiert, mit שן, sondern könnte mit סלע coordinirt sein; allein war שֶׁן־מצודה wohl Sprachgebrauch? und Jes. 33, 16. beweist für מְצָדוֹת־סלע. Also ist מְצוּדָתוֹ gemeint, und der Fall der gleiche wie 13b. — Vgl. 4 Macc. 14, 16. — חפר] S. zu 11, 18., und

C. 40, 1. Und Jahve hob an zu Hiob und sprach:
2. Will rechten mit dem Allmächtigen der Tadler?
Der Ankläger Gottes gebe hierauf Antwort! *p*)

Cap. XL, 3. — XLII, 6.

2. Hiob und Jahve.

Seiner Unsträflichkeit sich bewusst, hat Hiob Gotte gegenüber, der ihn so unglücklich werden liess, die schuldige Ehrfurcht, die fromme Scheu vielfach aus den Augen gesetzt: dieser Ungebühr entschlägt er sich nunmehr V. 3—5. so weit, dass er sich Schweigen auferlegt. Allein er weiss nicht, dass kein auch noch so tugendhafter Mensch auf irdisches Glück einen Rechtsanspruch besitzt (vgl. 41, 3.); und so erschien ihm bisher das Missgeschick der Guten, zunächst sein eigenes, und das Glück der Frevler als ein Unrecht auf Seiten Gottes. Die Weisheit in Lenkung der menschlichen Schicksale erkennt H. an; allein sie sei unerforschlich, es sei Gottes Geheimniss, wie in seine Ordnung der ungerechte Weltlauf sich einfüge C. 28, 21—28. Hiob hält Recht und Macht auseinander. Auf dem Standpunkte Jahve's erscheint dieser Gegensatz in der Allmacht aufgehoben; denn die unendliche Macht ist nothwendiger Weise auch das unendliche Recht, wie ja die in Gott gesetzten besondern Eigen-

---

für למרחוק vgl. 2 Sam. 7, 19. יעלעו] עִלְּעוּ, abgestumpft aus עִלְעֵל, führt sich auf غلّ *indidit rem rei* zurück, wovon وغل, *ingressus est* und schliesslich ولغ, *inserta lingua* in vas *sorbuit.* — Zu b. vgl. Richt. 5, 27. Rut 1, 16. 17. 2 Kö. 8, 1. — Der letzte Zug des Gemäldes lehrt, dass unter dem „Adler", genau genommen, der Geier verstanden werden muss (vgl. Mtth. 24, 28.).

p) In der Rede, welche für einmal zu Ende gediehen ist, hat Jahve seine Allmacht und die Vollkommenheit seiner Weltordnung dem H. vor die Augen gerückt, und fragt ihn nunmehr, was er einzuwenden habe. רב] Infin. absol. (Richt. 11, 25.) bei überwiegendem Eindrucke der Handlung, hier in Frage wie Jer. 3, 1., und dann doch wieder vom Subj., יסור (vgl. גִּבּוֹר) begleitet (Pred. 4, 2. Ps. 17, 5. 4 Mos. 15, 35.). — מוכיח ist wohl nicht als Appos. zum Subj. in יעננה, sondern selbst als Subj. zu denken: *der Zurechtweisende*, der Hofmeister. Er soll antworten, wie es auch den LXX scheint, auf die Frage in a.; auf die vielen Fragen, — und es sind nicht lauter Fragen — C. 38. 39. kann das Suffix, ein Sing., sich kaum beziehn.

schaften nur vom menschlichen Denken und für selbiges im Wesen Gottes angebrachte Unterschiede sind. Das Unrecht, hineingepflanzt und aufgenommen in die allgemeine Weltordnung, hört in sofern auf Unrecht zu sein. Also erhärtet Jahve seine Gerechtigkeit V. 9 ff. durch seine Allmacht; und diese Beweisführung lässt Hiob C. 42, 2—6. unbedingt gelten. Dergestalt ist Jahve's משפט (V. 8.) absolutes משפט. Zu dem Ziele, diese Wahrheit annehmlich zu machen, steuerte die ganze Jahve's Walten verherrlichende Erörterung C. 38. 39.; das Recht Jahve's aber setzt, wie auch umgekehrt 40, 8b., den Hiob in's Unrecht, sofern er die Art, wie Gott die Welt regiert, tadelte, ohne doch selbst die Regierung übernehmen zu können V. 10 ff. Wie nach Lage der Akten das Endurtheil über Hiob und seine drei Verdächtiger ausfallen musste, darüber s. vor 42, 7.; betreffend das eingesetzte Stück, sei auf die Bemerkungen vor 40, 15. verwiesen.

Unser Vfr, welcher Gelingen nicht für die Kehrseite der Tugend, Unglück nicht als Schuldbeweis gelten lässt, sah sich vor die Frage gestellt, wie Freud' und Leid im Leben wider Verdienst ausgetheilt, und dennoch Gott gerecht sein könne; und indem jene Thatsache und seine Gottesidee ihm gleichmässig gewiss war, vermochte er keine bessere Antwort zu finden. Wissenschaftlich ist ja das Räthsel, wie mit der Gerechtigkeit des Weltregierers der ungerechte Weltlauf sich vertrage, noch heute nicht gelöst; der Glaube an persönliche Fortdauer nach dem Tode verbürgt nur dessen zukünftige Lösung.

C. 40, 3. Hiob begann zu Jahve und sprach:
4. Sieh' ich bin gering, was soll ich dir erwiedern?
meine Hand leg' ich auf meinen Mund.
5. Einmal hab' ich geredet, und wiederhole es nicht;
Zweimal, und thue es nimmer. *r*)
6. Da antwortete Jahve dem Hiob aus
Sturmwetter und sprach:
7. Auf! gürte als ein Mann deine Lenden:
ich will dich fragen, und verständige du mich!
8. Willst du wirklich brechen mein Recht,
mich verurtheilen, auf dass du gerecht seist?

---

r) Betäubt und niedergedonnert vermag Hiob, der noch zuletzt eine so grosse Rede gethan hat, nur die paar Worte zu stammeln: Ich Unwürdiger verzichte auf das Wort. קַלֹּתִי] Vgl. Nah. 1, 14. Er ist allerdings an all dem reichen Bestande und Leben der Welt, den erstaunlichen Erweisen der höchsten Kraft, ganz unschuldig. — C. 21, 5. — Die Zahlen sind wie 33, 14. an die zwei VGll. vertheilt. אענה] Der Sinn sowie die Parallele in b. heischen אֶשְׁנֶה (vgl. 29, 22. und z. B. 1 Sam. 26, 8.); und ש der alten Schrift konnte leicht in ע verderben.

9. Und hast du denn einen Arm wie Gott,
kannst du mit einer Stimme gleich ihm donnern? *s*)
10. Schmücke dich denn mit Glanz und Grösse,
und Hoheit und Herrlichkeit zeuch an!
11. Ergiesse die Fluthen deines Zornes,
schau' jeden Stolzen und demüthige ihn;
12. schau' jeden Stolzen, beug' ihn nieder
und strecke die Frevler zu Boden hin! *t*)

---

s) Die VV. 6. 7. s. bereits 38, 1. 3. מִנ סערה] S. zu 38, 1. Uebr. kann nicht bloss vor dem Art. die Präpos. מִן ihr ן aufrechthalten (HohL. 4, 15. Richt. 19, 16. 7, 23.). — Nicht הֲגַם, als käme zum הַחְשִׁיךְ עֵצָה (38, 2.) noch ein weiterer Vorwurf (vgl. vielmehr 1 Mos. 3, 1.), sondern Jahve fragt, ob er mit seinen bisherigen Reden ernstlich diess beabsichtige. So erhellt ferner: mit הפר gemeint ist: subjektiv brechen oder aufheben (vgl. 15, 4.), so dass er das Recht nicht als wirkliches Recht anerkenne; denn objektiv es brechen wollen kann er nicht, am wenigsten mittelst der Worte, und Jahve auch selbst nur fragend diess nicht unterstellen. Gottes משפט endlich besagt nicht: wie man es ihm recht macht; wie er es gehalten wissen will (2 Kö. 17, 26. Jer. 5, 4. 5.), sondern: wie er es selber hält (2 Kö. 1, 7. 1 Sam. 2, 13.), sein Verfahren als Weltordner. Dieses, findet H., sei „nicht in der Ordnung"; er tadelt dasselbe und auch sein Subjekt überhaupt z. B. C. 24. 9, 23. 24. 21, 19 ff., aber namentlich, sofern es sich gegen ihn selbst richtete. Der Nachweis, dass sein Schicksal, das ihn anklagt, ein ungerechtes sei, würde seinen Gegner zum רָשָׁע (34, 18.) machen, ihm selbst aber seine צדקה zurückgeben (33, 26.). — Ps. 51, 6. — Vers 7. enthält die Bedingung, unter welcher er etwa Gott tadeln dürfte: wenn er nemlich mit ihm zu wetteifern im Stand wäre, ebenso thatkräftig zu handeln und mächtig zu gebieten. — Zu b. vgl. Ps. 68, 34. Richtig mit *Vulg.* (*:voce simili*) auch *Targ.* und *Punkt.*, so dass כמהו für כְּקֹלוֹ eintritt, wie mit כאל in a. כִּזְרוֹעַ־אֵל gedacht ist. Wäre die Meinung: *mit der Stimme* statt mit etwas Anderem, so würde ungeachtet 2 Mos. 19, 19. בַּקּוֹל oder vielmehr בְּקֹלְךָ zu schreiben sein. Das נְתֹן קוֹל עֹז Ps. 68. ist das Donnern hier.

t) V. 10—14. Ironische Aufforderung an H., es Gotte gleich zu thun, zu versuchen, ob sein Arm so weit reiche (vgl. Ps. 45, 5 b.). — Nach Weise des Stabreims paart V. 10. in a. und b. die Nomina der gleiche Anfangslaut (vgl. 10, 12. Jes. 14, 22.). Zu b. vgl. Ps. 104, 1.; גבה und גאון kommen gleichfalls Gotte zu 22, 12. Jes. 24, 14. Eine Nachbildung *Stolz und Steilheit* in a. würde sich vom erforderlichen Sinne zu weit entfernen. — Mit solcher *πανοπλία* angethan (vgl. Jes. 59, 17.), möge er dann seinen Zorn ergiessen (Jer. 6, 11.) über die Stolzen. — UMBR. SCHLOTTM. MERX: *alles Hohe, das Hohe;* allein die Steigerungsform כְּתִב zeigt fehlerhaftes *nimium* und darum dann *vitium* an. עברות] Vgl. 21, 30.

13. **Birg sie in den Staub zumal,**
ihre Gesichter halte gefangen in Verborgenheit:
14. **so will auch ich dich loben,**
dass Hülfe dir schafft deine Rechte. *u*)
15. **Siehe doch den Bĕhemot, den ich geschaffen habe wie dich:**
Gras frisst er wie die Rinder. *v*)

DILLM. gut: *Ausbrüche deines Z.;* BEN ASCHER liesst עַבְרוֹת (vgl. Ps. 7, 7.). — Der erste Satz 11b. wird V. 12. mit Betonung wiederholt, um an die subjektive Erniedrigung die objektive anzuschliessen. Zu b. vgl. 34, 26.

הֲדֹךְ] Nicht etwa הָדֵךְ. Die Wurzel هتّ kommt mit هلّ überein, dgg. entfernt sich هتك von dem Sinne, der hier erwartet wird. Den allgemeineren Begriff in den beiden ersten Radikalen besondert der dritte; und so ordnet sich הדך am nächsten zu הדף (vgl. z. B. רעל, רעם, רעד), gleichwie auch sonst כ und פ wechseln (vgl. אֶשְׁפָּר und אַשְׁפְּנַז mit den Correlaten). — Eig.: *zu ihrem Boden*, auf welchem sie stehn.

u) Vers 13. setzt fort und schliesst ab, sich selbst auch durch Rückschlag des letzten Wortes auf das erste. — Vgl. 16, 15. — Nicht nur zu Boden soll er sie schlagen, sondern auch in den Boden; und, indem sie רָעֲמוּ פנים (Ez. 27, 35. vgl. رغم), sollen ihre Gesichter — man übersetze nicht: *ihre Personen* — ins Dunkel gesteckt werden, gleichwie Jahve, der die Hohen richtet (21, 22.), die feindlichen Mächte Jes. 24, 21. 22. einkerkert als יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ (Jes. 42, 7.). — חבש bedeutet hier wie حبس *gefangen setzen.* — Zu 14b. vgl. Jes. 59, 16. 63, 5.

C. 40, 15 — 41, 26. Schilderung des Bĕhemot und des Leviathan.

Wurde C. 39. ausgeführt, dass ihm, dem Hiob, keinerlei Stellung über den Thieren zukommt, so wird er hier, um den menschlichen Stolz bass zu demüthigen, auf gleiche Linie mit solchen und noch unter die hervorragendsten herabgedrückt; denn der Bĕhemot geht ihm im Range vor (V. 19.), und ein anderes Geschöpf, der Leviathan ist ihm furchtbar und überlegen (V. 32. 41, 1.). Um so weniger darf ihrem Schöpfer ein Mensch, wie Hiob gethan hat, entgegentreten.

Das Nilpferd und das Crokodil, von allen dem Vfr bekannten Thieren die gewaltigsten, welche auch die selbe Heimat haben, sind zusammengeordnet; die Beschreibung hebt übr. vom Crokodil jenes ab, als harmlos und gegebenen Falles hülflos (VV. 19. 20. 24.).

v) V. 15—24. der Bĕhemot. — Dass בהמות, hier wie Ps. 73, 22. ein Sing. (vgl. חָכְמוֹת), Hebraisirung ist aus kopt. *P-ĕhĕ-môu*, Wasserochse und demnach das „Nilpferd" bezeichnet, welches einem Ochsen (Büffel) ähnlicher, als einem Pferde (ABDOLL. p. 44.), darf als ausgemacht gelten; und im Uebr. mag auf WINERS RWb. verwiesen sein. — Hat Jahve

16. Siehe doch seine Kraft in seinen Hüften
und seine Stärke in den Strängen seines Leibes.
17. Er streckt seinen Schweif wie eine Ceder;
die Sehnen seiner Keulen sind verschlungen.
18. Seine Knochen sind eherne Röhren,
sein Rückgrat wie ein Eisenstab. *w*)

---

den Bĕhemot so gut wie den Hiob geschaffen, dann auch Hiob wie den Bĕhemot. — *Gras*] Nicht als eingestallt Stroh (Jes. 11, 7.); aber an einem so gewaltigen Thiere, das auch meist im Wasser lebt, ist das auffallend, dass (V. 20.) die Berge ihm sein Futter tragen.

w) Schilderung seiner Körperstärke. — Aus V. 15. wiederholt sich הנה־נא mit einem gewissen Nachdruck (vgl. V. 12.). — Die Wurzel מתן bedeutet arab. und aram. *stark sein, fest sein.* בשרירי] שרירים stellt sich offenbar am nächsten zu שְׁרִירוּת, wird also schwerlich, wie WETZSTEIN vorschlägt, mit سَرِير *Stützpunkt* zu combiniren sein. Gut DILLM.: *die Stränge* d. h. Sehnen und Muskeln. — Von vorne wahrscheinlich ist der Bĕhemot, nicht זנבו zu יחפץ Subjekt; wenn man aber versteht: *er biegt* (حفض *inflexit*) *s. S.*, so leuchtet die Vergleichung nicht ein und ihre Aussage scheint unwahr. DEL. also: *wie einen Cedernast.* Allein mit dem Aste der Ceder hat dieser Schweif weniger Aehnlichkeit, als mit dem Stamme; und sprachlich zuzulassen wäre nur: *wie die Ceder ihren* (Ast, זנבו?) *biegt.* Mag ferner auch der Bĕhemot seinen Schweif bisweilen wie die Katze nach rechts oder links bewegen, so kommt das nicht in Betracht; denn es handelt sich hier überall um stehendes Sein. LXX bieten ἔστησεν, *Vulg. stringit, Syr.* ܐܩܝܡ. Zu vergleichen hat man خفض *herabsenken, niederdrücken* als Gegensatz von رفع (z. B. ZAMACHSCH. Gold. Halsb. p. 3.): — der Schweif des Bĕhemot hängt gerade und starr herunter. خَفْض الجناح (Anth. Ar. p. 53.) übersetzt SILV. DE SACY mit *l'indulgence*, und مُنْخَفِض von einem Lande ist so viel wie مُطْمَئِن (Marâç. I, 339.); letztere Wurzel besagt aber auch *ruhig, sorglos sein* (Sur. 89, 27. KOSEG. Chrest. p. 152.), und neben خَفْض العيش *niedrige Lebensstellung* (TOGHRAÎ V. 33.) tritt الخَفض, *vita commoda,* Gegensatz der شظف (KOSEG. a. a. O. p. 56.). Deutlich somit: חפץ ist mit خفض identisch. פחדו] Richtig als Dual punktirt. فَخِذ ist die obere Fortsetzung des ساق (Hamas. p. 29. comm.), also *Keule, Schenkel,* was יָרֵךְ (vgl. Richt. 15, 8.). Dessen גידים (10, 11.) stellen ein

19. Er ist der Erstling von den Wegen Gottes,
der geschaffen, ihn keck anzuschaun. x)
20. Denn Futter tragen ihm die Berge,
und alles Wild des Feldes spielt daselbst.
21. Unter Lotusbüschen lagert es sich,
im Versteck von Rohr und Sumpf.

---

dichtes, rankenartiges Geflechte dar (DILLM.). אפיקי ג'] Sofern sie hohl statt Wasser (6, 15.) Mark enthalten. גרמיו] Deutlich hier von עצמים unterschieden, gilt גרמים wie רננים 39, 13. als Sing., weil verglichen mit einem Sing.; und zufolge von dem, was die Vergleichung besagt, sind die *vertebrae* zu verstehen, aus welchen sich die Wirbelsäule aufbaut.

x) Durch V. 16—18. ist die Kategorie in a. begründet, durch 15 b. einem Theile nach die in b. *Erstling der Wege Gottes*] Im Reiche des Geistes ist es die Weisheit (Spr. 8, 22.). — Den Text in b., wie er vorliegt, übersetzen nach BOCHART sowohl EICHH. wie UMBR., denen z. B. SCHLOTTM. und DEL. folgen: *sein Schöpfer reichte ihm sein Schwert.* Da aber הגיש *darreichen* oder *anbringen* anderwärts nicht bedeutet, ein לוֹ oder אֵלָיו ausbleibt, und עֹשׂוֹ statt עֹשֵׂהוּ sonst nicht vorkommt, so liest BÖTTCHER nach 41, 25. הֶעָשׂוּ, und so erklärt DILLM.: *der geschaffen ist, um sein Schwert anzulegen.* Allein der Sinn von *anlegen*, anschlagen an einen Gegenstand liegt nicht in הגיש; der kahle Jussiv kann nicht so für לְהַגִּישׁ gesetzt sein; und dass sein Gebiss oder seine zwei grossen Schneidezähne füglich *sein Schwert* heissen konnten, begreift sich schwer. Das Nashorn freilich konnte skr. *çaçgin*, Schwertträger, genannt werden; und sein Name كَرْكَدان ist vielleicht das Wort κροκόδειλος. Die LXX bieten: πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτȣ̃, wie 41, 21., nur da mit μȣ an der Stelle von αὐτȣ̃. Statt des ungrammatischen הָעֹשׂוֹ versteht sich הֶעָשׂוּ von selber, nur dass das folgende י— noch herübergezogen werden könnte; im weitern scheinen sie להשחק auszudrücken, und den Handelnden, die Engel ergänzen sie. Nun ist allerdings ל oft in י— verdorben (zu 34, 36.), ג in ה Ez. 39, 11. 2 Sam. 20, 14., und ק in ר Ez. 1, 23. Jes. 42, 3 ff.; allein Niph. und Hiph. von שחק sind unbekannt, und ein guter Sinn wird doch nicht gewonnen, auch mit der Ergänzung nur ein zweifelhafter. Schreibe לְהִשָּׁתֵחַ בּוֹ, indem auch ץ zu ר verdirbt; Klagl. 3, 56. schreibe צִוְחָתִי, Neh. 3, 7. מצפתי. شخص bedeutet *mit offenen Augen*, ohne sie niederzuschlagen, einen *ansehn;* ebenso اشخص *den Blick heften auf* — (OBERLEITNER, chrest. p. 280.), und شَخْصة ist die Uebersetzung von ἔκστασις Apg. 10, 10. 22, 17. Also: ihn, den בֶּן־שַׁחַץ (41, 26.), *unverwandt anzusehn*, ihn furchtlos zu betrachten; denn er nährt sich von Pflanzenkost (V. 20.), ist nicht gefährlich.

22. Es bedachen ihn Lotusbüsche mit seinem Schatten,
es umfangen ihn die Weiden des Baches. *y*)
23. Wenn der Strom anschwillt, er zittert nicht,
bleibt getrost, wann ein Jordan vordringt an sein Maul. *z*)

---

y) Sein Gehaben und sein Gebahren V. 20—24. — Vers 20. rechtfertigt die Aussage in 19b. mit dem Realgrunde und einer beweisenden Folge desselben. — Aussprache בּוּל statt יְבוּל war hinter dem J-Laute ebenso möglich wie Ausmerzung des letztern vor י— in זִמְרָת יָהּ 2 Mos. 15, 2. *die Berge*] Vgl. Spr. 27, 25., s. aber auch oben zu 39, 8. Die beiden Bergketten des Thales Aegypten nähern sich dem Nil nur bei Esna genugsam (ABDOLL. p. 1.); und der Vfr weiss (V. 21 ff.), dass eigentlicher Aufenthaltsort des Bĕhemot die Erhöhungen des Landes nicht sind, zu denen er etwa hinansteigt. צאלים] Man vergleicht wohl mit Recht ضَالٌ (von ضيل), im Camus durch سِدْر erklärt, den *lotus silvestris*, der in den Niederungen Aegyptens wächst (s. GESEN. Thes. s. v. und WETZST. bei DEL. z. d. St.). — בצה hängt noch von בסתר ab (vgl. 39, 23.): diess gegen UMBR. — צללו, anklingend an צאלים, ist nicht, wie DEL. und DILLM. meinen, Appos. zu diesem Subj., sondern Akkus. der Sache; סכך wird hier construirt wie das benachbarte סבב 1 Kö. 5, 17., wie יְעָטֵנִי Jes. 61, 10 ff. Sein Schatten ist der, den es nöthig hat und sucht (vgl. z. B. Jes. 33, 16.). — „Die Weiden des Baches“ (*amnicolae salices* OVID, Met. X, 96.) und nach ihnen „die Raben des Baches“ (Spr. 30, 17.) ist Formulirung wie „die Fische des Meer's u. s. w.“; die Weiden, welche den Bĕhemot umgeben, werden nicht an einem Bache, sondern am Nil selber stehn.

z) Im Geröhricht der sumpfigen Ufer pflegt er der Ruhe und lässt sich in dieser nicht dadurch stören, dass der Nil anschwillt und austritt, denn er kann schwimmen. — In עשק, arab. عسف *exorbitare*, liegt stets der Begriff des Ueberschreitens der Competenz; ein Fluss aber πλεονεκτεῖ, wenn er über sein Bette austritt, nicht schon dann, wann er innerhalb desselben zunimmt. ירדן] Im Jordan existirte der Bĕhemot, das Nilpferd nicht. Also braucht der hebr. Dichter das Wort, den Namen des vaterländischen Flusses appellativisch, und meint den Nil, mit welchem der Jordan als (zur Erndtezeit) übertretend (Jos. 3, 15. Sir. 24, 25.) Aehnlichkeit aufweist; vgl. ARISTEAS p. 35. Wie יְאֹר so bedeutet auch יַרְדֵּן, Ἰάρδανος, selbst eig. *Strom;* Dan. 12, 5. (vgl. 10, 4.) vertritt היאר den Euphrat; und in Jordanes will bereits HIERON. zu 1 Mos. 14, 14. *Jor*, Strom erkennen. Endlich deutet schon die Wortwahl יגיח (eig.: *hervorbricht* 38, 8.) auf den גיחון d. i. den Nil hin (s. Jer. 2, 18. LXX, Sir. a. a. O., vgl. 1 Mos. 2, 13.).

24. Vor seinen Augen bemächtigt man sich seiner,
mit Stricken wird es umstellt. *a*)
25. Ja, kannst du den Leviathan am Hamen ziehn,
und mit der Schnur niederdrücken seine Zunge?
26. Kannst du eine Binse in seine Nase legen,
und mit einem Dorn durchbohren seine Backe? *b*)

---

a) Mit der selben Gemüthsruhe sieht das Vieh בהמות zu, wie man Anstalten trifft es zu fangen. בעיניו] Vgl. Spr. 1, 17. und 4 Mos. 15, 24. — Die meisten Ausll. nehmen die Worte entweder als Frage (ROSENM.), oder als ironische Aufforderung (SCHLOTTM. DEL.): *man fang' ihn einmal* ff. Dgg. sehen LXX und *Vulg.* hier Aussage eines wirklichen Geschehens, und DILLM., welcher mit UMBR. und EW. ebenso urtheilt, macht noch weiter geltend, dass durch den Wortlaut Ironie oder Frage nicht angedeutet ist; dass man nach der bisherigen Gottesrede und gemäss V. 25. Anrede an Hiob erwarten sollte; und dass auch die heutigen Nubier das Thier zu fangen verstehn, „indem sie mit ihren an langen Seilen befestigten Harpunen aus 7 Schritt Entfernung es anwerfen und nach seiner Flucht ins Wasser da offen mit ihm kämpfen“ (nach RUEPPELL S. 52 ff.). Ein solches Fangseil, etwa vorn mit einem Spiess oder einer Harpune versehen, müsse מוקש sein. Aber die Harpune ist es, welche durchbohrt; und nun würde sie, welche am מוקש, aber nicht selber מוקש ist, מוקש genannt! Und warum gerade die Nase? Wessen Nase? Warum nicht אַפּוֹ? Sie ist in der Frage V. 26. sehr an ihrem Platze, und die Partikel אַף würden wir im Anfange des 25. V. willkommen heissen. Für יִנְקֹב ferner, wenn nicht letztes Wort in Pause, müsste יִקֹּב stehen (vgl. V. 26. — 5 Mos. 33, 9. mit 32, 10., Jes. 58, 3. mit 5 Mos. 15, 2.), oder wenigstens יְנַקֵּב ausgesprochen werden. Wir schreiben ינקף (s. zu 22, 23. und vgl. zu 39, 21.) und lesen das Wort nunmehr als Niphal. Aehnlich findet sich Hi. 19, 6. הִקִּיף *ein Fanggarn*, und נִקְפָּה Jes. 3, 24. bedeutet *Strick;* der auf diese Art aber noch kürzer gerathene Satz schliesst ab (vgl. 38, 38.).

b) V. 25—41, 26. der Leviathan. Der Vfr kommt auf ein anderes Ungethüm Aegyptens zu sprechen, das wie der Bĕhemot im Wasser und auf dem Lande lebt, aber ungleich jenem furchtbar und unbezwinglich sei. Unter seinem לויתן versteht der Dichter, wie die Beschreibung desselben beweist, unstreitig den „Drachen im Nil“ (Jes. 27, 1. Ez. 29, 3.), das Crokodil, dessen die Aegypter übr. zu Herodots Zeit auf mehrfache Art, zumal mittelst des ἄγκιστρον sich zu bemeistern wussten (HER. 2, 70.). — Unser Vfr hebt damit an, dass man ihn nicht wie einen Fisch fangen könne. — „Das Fehlen des Fragwortes הֲ beim Beginn eines neuen Abschnittes ist auffallend genug, und hat an V. 30. 37, 18. 39, 2. (wo Fragesätze vorausgehen) keine zureichende Analogie“ (DILLM.); An-

27. **Wird er viel Flehens zu dir machen,**
wird er zu dir reden sanftes Wort?
28. **Wird er einen Vertrag mit dir schliessen,**
dass du ihn zum Knechte nehmest lebenslänglich?
29. **Kannst du mit ihm spielen wie mit einem Vogel,**
ihn anbinden für deine Dirnen?*c*)
30. **Werden feilschen um ihn Handelsgenossen,**
werden sie ihn theilen unter Krämer?*d*)

---

spielung aber in תמשך auf ⲦⲈⲘⲤⲀϨ, تِمْساح *Crokodil*, nach welcher EW. sich umsieht (Lehrb. § 324, a.), würde durch Vortreten des Wörtchens הֲ nicht verwischt werden. Ziehen wir אַף herüber, so wird הֲ entbehrlich; vgl. 1 Mos. 3, 1., woselbst אַף כִּי zu אַף hier sich wie הֲכִי (z. B. 2 Sam. 9, 1.) zu הֲ (vgl. Jer. 37, 17.) verhält. תשקיע] Die Zunge des Fisches wird durch die Angelschnur, indem der Fischer sie an sich zieht, niedergehalten. Vom Crokodil glaubten die Alten: HERODOT (2, 68.), ARISTOTELES, PLINIUS, PLUTARCH ff, mit Unrecht, es habe keine Zunge. *eine Binse*] zieht man dem gefangenen Fisch durch die Nase, um ihn nach Hause oder zu Markte zu tragen. Man vgl. BABR. 6, 15. (: *πείρων αὐτὸν ὀξείῃ σχοίνῳ*). Bei grösseren Fischen wohl auch einen Binsenstrick; aber an den eisernen Ring zur Zähmung unbändiger Thiere (Jes. 37, 29.), oder an welchem der Fisch im Wasser lebendig behalten wird (BRUCE, Reisen II, 314.), ist nicht zu denken.

c) V. 27.: Wird er dir viel gute Worte drum geben, dass du ihm das doch nicht anthun mögest? (vgl. Spr. 18, 23.). — V. 28.: Wird er als Entgelt für die Schonung seines Lebens versprechen, dir ewiglich dienstbar zu sein? (vgl. 1 Sam. 27, 12. 5 Mos. 15, 17.). — V. 29.: Kannst du ihn dir als Spielvogel halten (vgl. Bar. 3, 17. und *Krîḍāçakuntavat* Pank'at. p. 28.)? ihn an einen Faden binden und so flattern lassen zur Ergötzung deiner Dirnen? Die Rede ist von einem kleinen Vogel, Sperling z. B.; vgl. *Passer, deliciae meae puellae* (CATULL. 2, 1. 3, 4.). Aus unserer Stelle schliesst jüdische Haggada Ps. 104, 26., Gott habe den Leviathan geschaffen zum Spielzeuge für sich. Falsch erklärt daselbst DEL. בו *darin*, (, im Meere zu spielen).

d) V. 27—29. ist der Leviathan als lebend gedacht; und nun fragt sich, falls man seiner Herr wurde: was mit ihm anfangen? — Ueber יכרו, so an הוכרת V. 28. anklingt, s. zu 6, 27. חַבָּר, nur hier vorkommend, scheint durch den Eigennamen *Ἄββαρος* (JOSEPH. g. Ap. 1, 21.) als hebr. Wort bewahrheitet für „Zunftgenosse", der im Verein mit Andern sich rührt, ein Geschäft treibt Muthmasslich sind die חברים auch zu יחצוהו Subjekt. Das Unthier wäre gemeinschaftliches Eigenthum der חברים, kann das aber nicht bleiben; Einer muss es zu einem Preise übernehmen, über welchen man sich verständige. Gelingt

31. Kannst du spicken mit Stacheln seine Haut,
und mit Fischharpunen seinen Kopf?
32. Lege Hand an ihn, gedenke des Streites!
Dass du's nicht wieder thust! *e*)

C. 41, 1. Sieh', seine Hoffnung hat gelogen:
wird er schon bei seinem Anblick hingestreckt?
2. Nicht so grimm, dass er ihn reize,
wer will da entgegentreten mir? *f*)

---

diess nicht, oder vorab so gewillt, würden sie ihn verschleissen, d. h. den Kleinkrämern ihn stückweise nach deren Bedarf abgeben. — Das Crokodil ist תַּנִּין, ein *κῆτος*: die חברים werden als *cetarii* zu denken sein, die כנענים nicht als Hausierer (Spr. 31, 24.), sondern zu suchen auf dem Fischmarkt (Neh. 13, 16.).

e) Ehe man ihn vertheilt, sehe einer erst zu, wie er ihn in seine Gewalt kriege; es wird einen Kampf kosten, der schlecht ausgeht. — Auf die vermuthliche Bedeutung von שכות führt der Zusammenhang selbst sowie das parallele VGl. Wie von סכסך Jes. 9, 10. ist die Wurzel شك, *bohren auf* — u. s. w. — צִלְצַל, صَلْصَلة (z. B. CAZWIN. I, 57.), *Geschwirr* Jes. 18, 1. steht metonym. wie für schwirrendes Insekt und Cymbel so hier für schwirrende oder klirrende Waffe. — *Syr.* und Accent. betrachten זכר als Infin., abhängig von אל-תוסף; DEL. sieht einen Imper. consecut.: thust du es, so wirst du ...; allein dann sollte folgen וְלֹא תוֹסִיף (vgl. Jes. 8, 10.), nicht אל, welches den Imper. einfach fortsetzt (Jes. 6, 9.), und die Cop. mangelt nur einmal, 2 Mos. 7, 9. DILLM. vollends erklärt unser *μνήσασθαι χάρμης*: du wirst denken an den Kampf, den du einmal versucht hast (!). Darf denn so vorausgesetzt werden, dass der Gegner des Leviathan lebendig davon komme? אל תוסף] Wie durch einführendes אשר direkter Satz, wird לֹא תוֹסֵף (5 Mos. 13, 1.) dergestalt subjektiv gefärbt und verstärkt, gleichsam: ich bin überzeugt, *dass* u. s. w., oder: *du sollst es* — für: *du wirst es nicht wieder thun.* — Zum Vokal in der Pause vgl. 19, 10. Richt. 19, 20.

f) Das 2. Gl. des ersten V. ist verwunderte Frage, gleichsam als traue der Sprecher seinen Augen nicht: הֲ, nicht הֲלֹא (vgl. 20, 4. 1 Kö. 21, 19.). Die Hoffnung in a. ist diejenige, in welcher man überhaupt auf Krieg es ankommen lässt, der Glaube an Sieg; der Gegner des Leviathan ist aber also wirklich hingestürzt, schon wie er seinen Feind ansichtig wurde. Deutlich somit: gleichwie 1 Mos. 9, 17. den Regenbogen dem Noah, so lässt Gott hier dem Hiob den Leviathan plötzlich erscheinen. Wie aber konnte H. erwarten, dass er diesem obsiegen werde? Dem organischen Zusammenhange des Buches von vorn herein fremd, ist das Einsatzstück auch nicht so stramm auf das persönliche Sonderverhältniss bezogen. V. 29. wurde daher von Dirnen Hiobs die Rede; und hier ist sein Bild zu seinem Präd.: Mensch, Vertreter der Mensch-

3. Wer erzeigte zuerst mir etwas, dass ich's vergelte?
   Was unter dem ganzen Himmel, mein ists. *g*)
4. Nicht verschweigen will ich seine Glieder,
   und den Betreff seiner Kräfte und wie passend seine
   Rüstung. *h*)
5. Wer hat seinen Rock aufgedeckt?
   in sein doppelt Gebiss — wer dringt hinein?

---

heit, abgeblasst. נִכְזָבָה] *Hat sich als lügnerisch erwiesen.* — Ps. 37, 24. — לֹא־אַכְזָר ist eig. Appos. zu מִי: *wer, nicht grimm* (genug seiend). *Niemand ist so kühn* ff würde אֵין אַכְזָר heissen. יְעִירֶנּוּ] Dieses K'tib der babylon. Juden und (nicht allgemein anerkannte) Q'ri der palästinischen, verkennt, dass יְעוּרֶנּוּ, die gut bezeugte Lesart der Mas., auf עֹרֵר 3, 8. (!) zurückgeht; vgl. שׁוּרַי Ps. 92, 12. und zu 31, 15.

g) „Nicht nur kann Niemand gegen mich aufkommen, sondern von Rechtswegen darf auch kein Mensch mir entgegentreten.“ Der wichtige Gedanke, welchen es bei 40, 8. am Platze war auszusprechen (vgl. p. 243. a.), wird hier so nebenbei nachgeholt; vgl. die parallele Idee 34, 13 ff. — הִקְדִּים bedeutet, einem *zuvorkommen*, ihn *überholen*. Gut WINER: *quis me bono aliquo affecit prior?* Vgl. Röm. 11, 35. und HER. 3, 140.: *καὶ τίς ἐστιν — εὐεργέτης, ᾧ ἐγὼ προαιδεῦμαι;* — Zu b. vgl. Hagg. 2, 8. 2 Mos. 19, 5. תַּחַת ist Hauptwort: *das Untere*, und Subjekt.

h) Wäre nicht der Zusammenhang, die folgende Schilderung für sich allein betrachtet könnte der Vfr auf eigene Rechnung nehmen, statt dass er sie dem Jahve in den Mund legt. Hiob wird im ganzen Cap. nicht angeredet, nicht mehr in Anfrage gesetzt, gleich als wäre er nicht anwesend. דבר גבורות] Nicht דִּבְרֵי ג׳ (vgl. Ps. 65, 4.) oder דבר גְּבוּרָה (vgl. Ps. 41, 9.), und so ist דבר hier nicht *Sache*, sondern *Wort*, was zu sagen ist von ff. — Wie נִיר mit נֵר, so wirft man gew. חין mit חֵן zusammen; aber zu „Zierlichkeit“, „Schöne“, „Anmuth“ wird das Crokodil es nie bringen, auch wenn es Thränen vergösse. Man könnte auf ኪን *τέχνη* rathen; allein *τέκτων* im Eigennamen (1 Mos. 4, 1. 22.) wenigstens lautet קַיִן, und am nächsten liegt, חִין für حِين zu halten. Die Wurzel حَيْن bedeutet *tempestivum esse*, als Subst. *exitium*, حِين *καιρὸς, Zeit;* aber *καιρὸς* ist das skr. *kâla* Tod und Zeit, und *καίριος* besagt *rechtzeitig, schicklich* und davon abgeleitet auch *tödtlich*. SCHULTENS richtig: *opportunitatem instructionis ejus.* עֶרְכּוֹ] Richt. 17, 10. ist speciell עֵרֶךְ בְּגָדִים *die Ausrüstung an Kleidern*, ein vollständiger Anzug; hier folgt alsbald לְבוּשׁ. Also ist nicht der ganze *Bau* (DEL. DILLM.), oder nur die „kunstvolle Bedeckung des Crokodils V. 7—9.“ (UMBR.) zu verstehn, sondern seine körperliche Ausstattung zu Schutz und Trutz.

6. Die Thüren seines Gesichtes — wer hat die aufgethan?
rings die Reihen seiner Zähne — schrecklich. *i*)
7. Der Rücken — Rinnen Schilde;
mit straffem Siegel geschlossen ist.
8. Einer fügt sich an den andern,
und Luft dringt zwischen sie nicht ein;
9. dieser haftet fest an jenem,
sie schliessen sich zusammen unzertrennlich. *k*)
10. Sein Niesen strahlet Licht,
und seine Augen sind wie der Morgenröthe Wimpern.
11. Aus seinem Maule fahren Fackeln,
sprühen Feuerfunken.
12. Aus seinen Nüstern geht Dampf hervor
wie von siedendem Topf und Kessel.
13. Sein Athem entzündet Gluthkohlen,
und Flamme geht aus seinem Maul hervor. *l*)

---

i) V. 5. eig.: *Wer hat* jemals *weggezogen sein Obergewand*, d. i. ihm abgezogen seine Haut? לבושו ist als Gen. des Substrates selber פניו (vgl. Jes. 25, 7.). — An b. schliesst sich Vers 6. enge an. *die Thüren s. G.*] Die Kinnladen des Crokodils, welche bis hinter die Ohren klaffen, während es zugleich die ungedeckten Zähne weist. כפל רסנו] Gleichsam رَصيناهُ, von رصُن, was wie رسا und رسخ *fest sein* bedeutet; jedoch gilt رصينا الفَرَس einem andern Körpertheile. — סביבות, Subst. und Subj., *die* beiden *Kreise* d. i. im Kreis herumgehenden Reihen seiner Zähne sind ein Schrecken (39, 20.).

k) Den Rücken, die Fortsetzung des Kopfes, bedeckt wie diesen eine harte schuppige Haut, deren einzelne Schuppen durch Vertiefungen gegen einander abgegrenzt sind. Dergestalt erscheinen die Schuppen als Schilde, wie gewölbt, und heissen daher die durch sie gebildeten Reihen אפיקים. Der Rücken stand im Gegensatz zum Bauche ausdrücklich zu erwähnen, denn *in ventre mollis est tenuisque cutis crocodilo* (PLIN. H. N. 8, 38.); und *Rücken* bedeutet גאוה auch Spr. 14, 3. So richtig BOCHART und UMBR. Dgg. SCHLOTTM.: *Stolz sind* u. s. w.; gew.: *ein Prachtstück* oder *eine Pracht*, was גאוה gar nicht heisst, und womit zu אימה eine Antiklimax gewonnen wird. Das Subj. sollte in der Aufzählung der Einzeldinge doch vorausgehn der Entgegensetzung halber. סגור] Auch das Partic. Pahul kann als Finit. gelten (vgl. V. 15. Jes. 26, 3. Mich. 2, 7.). — VV. 8. 9. wird die Kategorie von 7 b. nachgewiesen. — Die Luft ist hier bewegte, daher רוח, und dieser als aktiv (vgl. „der Luft") Mask. (Spr. 18, 18. Ps. 51, 12.). — C. 38, 30. — 4, 11.

l) Auf stehendes Sein folgen hier Prädikatsbegriffe, auf Ding Handlung. — Das Crokodil sonnt sich gerne mit zugekehrtem Gesichte; daher

14. Auf seinem Nacken lagert Stärke,
und vor ihm tanzt Verzagtheit.
15. Die Wampen seines Fleisches haften,
es ist ihm angegossen, wackelt nicht.
16. Sein Herz ist fest wie ein Stein,
steht fest wie der untere Mühlstein. *m*)

---

kommt ihm Reiz zum Niesen. Seine Augen ihrerseits schimmern röthlich durch das Wasser, bevor es noch mit dem Kopfe gar auftaucht; wesshalb auch zufolge von HOR. AP. Hierogl. 1, 68. zwei Crokodil-augen die *ἀνατολή* bezeichnen, womit die Vergleichung hier übereinstimmt. — C. 31, 26. 29, 3. — 3, 9. — Kommt das Crokodil nun mit dem Kopfe vollends hervor aus dem Wasser, so athmet es heftig auf, aus Maul und Nase dichten, heissen Dampf entladend: woraus auf Feuer hinter diesem geschlossen werden mag. נפוח] Wohl nicht: *angefacht* d. i. *unterheitzt*, sondern mit פוח (zu Jer. 1, 14. vgl. 13.) ebenso zusammenzubringen wie נָבוּב mit باب und נזיד mit זיד. — EW. übersetzt: *als wär's ein Topf mit Binsen heiss geblasen;* und an die Binse hält sich auch, nachdem er *Kessel* übersetzt hat, DEL. und DILLM. — Man unterscheide zwischen אגמן (40, 26.) Binse von אָגָם, und dem Worte hier. *Açman* skr. Stein lautet griechisch *ἄκμων* Ambos, und *ἄκμων* ist mit unserem אגמן ebenso eig. identisch wie *Ἐκβάτανα* mit *Ἀγβάτανα*. *Stein*, engl. *stone*, ist latein. *stannum;* und אגמן eig. *χαλκὸς* bezeichnet Erz, wie es verarbeitet einem vorkommt, *χαλκίον, χαλκεῖον*.

m) Wiederaufnahme von V. 9. her des im Subj. Gleichzeitigen, was sich nicht verändert. — Der Hals des Crokodils ist steif, so dass es sich auch nicht leicht umwenden kann. Desto beweglicher sind diejenigen, welche seiner ansichtig werden, יָגִילוּ בִּרְעָדָה Ps. 2, 11; דאבה ist Gegensatz zu עז. — V. 15. Sein Fleisch ist nicht locker und schwammig, sondern schliesst fest an das Knochengerüste an (dgg. vgl. 19, 20.), wie angegossen. בל ימוט] Wie Spr. 10, 30., vielleicht Reminiscenz aus einer Stelle, welche Festigkeit, Zuversicht aussprach (vgl. Ps. 62, 3.), da unmittelbar לֵב, der Sitz des Muthes, als welcher ebenfalls יצוק, der Formel folgt. בַּל und מוט weist anderwärts der Sprachschatz Hiobs nicht auf. — V. 15. ist יצוק Partic. Pahul; V. 16. dgg. erscheint *gegossen wie ein Stein* schwierig. Kraft des Nachdrucks in der Wiederholung würde nicht bloss Festigkeit (wie gegossen), sondern Gegossensein selber vom Steine ausgesagt, der 28, 2. erst (zu Kupfer) gegossen wird. יצוק V. 15. ordnet sich zu صاغ, יצוק V. 16. sich als 2. Mod. zu وثق, *firmus, stabilis fuit*, mit ث anstatt ص. Zu diesem Wechsel vgl. حَثَى und حَصَى, حثّ und حضّ, ثُبْرة und صُبْرة *Getreidehaufen*, اثُل und اصُل *gewurzelt sein;* die מְצֻקִים der Erde 1 Sam. 2, 8. sind ihre מוסדות

17. Erhebt er sich, so graust es Helden,
vor Schreck gerathen sie in Verwirrung. *n*)
18. Trifft man ihn mit der Mordwaffe, nicht haftet sie:
die Lanze, Pfeil und Wurfspiess.
19. Er achtet für Stroh das Eisen,
für faules Holz das Erz. *o*)

Jes. 40, 21. (von وصل *firmus fuit*). Vgl. zu 11, 15., יָצוּק Ez. 22, 14. und das Gegentheil z. B. Jos. 7, 5. — Der untere Mühlstein, auf welchem der רֶכֶב herumgeht, sitzt fest.

n) Seinen Gegnern hinwiederum sinkt der Muth. מִשֵּׂתוֹ] Für מִשְּׂאֵתוֹ (Ps. 62, 5.) Orthogr. wie יְצָתִי 1, 21. LXX und *Vulg.* (: *cum sublatus fuerit*) in zeitlichem Sinne, und שְׂאֵת ist hier nicht Hauptwort, sondern Verbum; also wird gegen die Constr. mit מִפְּנֵי 19, 29. 1 Sam. 18, 15. מִן Ps. 22, 24. nicht aufkommen. אֵילִים] Von אַיִל *der vorn ist, vorausgeht,* also hier πρόμος, πρόμαχος. Die Var. אֵלִים leitet, — ob nun י— besondere Schreibung Hiobs sein soll wie 6, 27. oder wie in אֵילִים Jes. 1, 29. (vgl. Jos. 9, 11.) durch das folg. י— veranlasst, um dessen willen es Jes. 3, 8. ausfällt, — die Form von אֵל ab; allein selbst Jes. 9, 5. bedeutet אֵל nur *Gott*, nichts Anderes. שְׁבָרִים] Mit Endung des Abstr. wie מֵישָׁרִים Dan. 11, 17. bedeutet soviel wie שֵׁבֶר־לֵב oder שֵׁבֶר־רוּחַ Jes. 65, 14. יִתְחַטָּאוּ] Recipr.: *sie treten gegenseitig fehl,* so dass sie einer über den andern straucheln (Jer. 46, 12.).

o) Ihre Furcht ist begründet: sie haben gegen diesen Feind keine Waffen. מַשִּׂיגֵהוּ חֶרֶב] Das blosse Partic. mit Ergänzung gilt als Bedingungssatz (2 Sam. 23, 3. Spr. 13, 18., zu Ez. 21, 28.), חֶרֶב aber ist Akkus. der Art und Weise, des Mittels (22, 12. Jes. 1, 20. Mich. 7, 2.). — 1 Chron. 21, 12. — Gew.: *erreicht man's* oder *greift man ihn an mit dem Schwerte.* Aber wer hat es probirt? und vor beigeordnetem neuen Subj. müsste die Negation wiederholt werden. חֶרֶב, hier Subj. zu בְּלִי תָקוּם, heisst jedes (eiserne) schneidende Werkzeug (vgl. 2 Mos. 20, 22. mit 5 Mos. 27, 5.), und unter seinen Begriff fallen die Nomina in b. — מַסַּע ist das Wort مِنْزَع *Pfeil* selber; نزع bedeutet den Bogen *spannen* und allerdings auch was قلع, مَنْزَع aber nicht *funda* (DEL.), sondern *fundus.* — So wenig wie der Eigenname שִׁרְיוֹן eines Berges, des Schneeberges κ. ἐ., kann im Zusammenhange hier שִׁרְיָה *Panzer* bedeuten. Die Wurzel ist شرى, vom Blitze gesagt, was لمع, *rutilavit, coruscavit;* مُشْتَرِ ist der Name des Sternes Jupiter. — Die Thatsache, welche V. 18. ausgesprochen wird, bedarf keiner Belege aus Schriftstellern; V. 19. erhält sie nur noch ein Licht aufgesetzt.

20. Nicht bringt ihn zum Fliehen der Sohn des Bogens,
zu Stoppel verwandeln sich ihm die Steine der Schleuder.
21. Als Stoppel werden Keulen geachtet,
und er lacht ob dem Gedröhne des Speers. *p*)
22. [*Unter sich hat er scharfe Scherben,
einen Dreschschlitten breitet er hin auf dem Schlamm.*
23. *Er bringt wie ein Kochgeschirr die Tiefe zum sieden,
das Meer macht er ähnlich einem Salbenmörser.*
24. *Hinter ihm leuchtet der Pfad,
man hält die Wasserfluth für Silberhaar.*] *q*)

---

p) Fortsetzung. „Sohn des Bogens" ist der Pfeil, Sohn des Köchers Klagl. 3, 13. קַשׁ, an קשׁת anklingend, wird V. 21. mit Betonung wiederholt, לקשׁ aber zugleich mit כקשׁ vertauscht, ungefähr wie לָכֵן Jes. 5, 24. mit על־כן V. 25. — Wie im Deutschen auch die Ausstrahlungen eines Prügels Prügel heissen, so steht hier תותח *Kolben, Keule* für Keulenschläge und daher mit dem Plur. verbunden. Das grosse Crokodil wird nicht leicht mit der Keule angegriffen werden; Alligatoren, die um ein Boot herum auftauchen, schlägt man mit den Rudern auf die Köpfe. — Zu b. vgl. 39, 7. 18. רעשׁ (39, 24.) besagt wohl nicht das Sausen (DILLM.) des כידון in der Luft, sondern sein Klirren (Jes. 9, 4.), wenn er auf einen harten Gegenstand prallt. Nicht der Muth (V. 16.), der Gleichmuth beim Schwirren der Geschosse wird hier angemerkt, sondern wie wenig es ihn kümmern darf, wenn sie treffen.

q) Die VV. 22—24. schildern ein ungefährliches Gebahren des Crokodils, wie es sich am Ufer in den Schlamm legt und wie es im Wasser sich tummelt. Allein für die Beschreibung seiner Furchtbarkeit sind im Unterschiede zu V. 10—13. diese Züge unerheblich; auch ständen die drei VV. hinter dem 16. an schicklicherem Orte. Wie sie indess auch da die Verbindung mit V. 17. lockern würden, so unterbrechen sie an ihrer jetzigen Stelle den Zusammenhang zwischen V. 21. und dem 25.; denn V. 17—21. wird ausgeführt, dass der Leviathan nirgends seinen Meister finde (V. 25.), hiezu aber hat der Inhalt von V. 22—24. keine Beziehung. Auch gehn die hier beliebten Vergleichungen über alle Wahrheit der Sache und über den Geschmack Hiobs hinaus; und endlich, warum wohl hat der *Syr.* diese VV. weggelassen? Sie sind von dritter, fremder Hand; und ihr Schreiber, der vom Crokodil noch Weiteres zu sagen wusste, scheint mit תחתיו obiges תחתית wiederaufgenommen, und die Worte, mit Sigle vielleicht, vor dem abrundenden Schluss eingesetzt zu haben. — Die חדודים sind als solche eines Sing. nothwendig Substantiv: *acumina.* Solche scharfe Schuppen bedecken den langen Schweif des Crokodils (AELIAN. H. N. 10, 24.); und sie drücken sich in den Schlamm ab, als wäre ein (mit eisernen Schneiden bewehrter, schwerer) Dreschschlitten darauf gestellt. HRZL, DEL. DILLM.: als wäre ein Dresch-

25. Er hat auf Erden keinen Gebieter,
der er geschaffen ist, sich nicht zu fürchten.
26. Alles Hohe tritt er nieder,
Er, der König über alle Söhne der Hoffart. *r*)

C. 42, 1. Hiob begann zu Jahve und sprach:

---

schlitten darüber hingezogen worden. Nicht recht passend zu ירפד. — Das Crokodil, in den Fluthen des Meeres d. i. des Nilstromes (s. zu 7, 12. 14, 11.) hantierend, quirlt dieselben, macht sie brodeln und schäumen; und wenn es pfeilschnell dahinschiesst, so bezeichnet ein glänzender Wasserstreifen die Richtung seines Weges. — מצולה kommt von צלל 2 Mos. 15, 10.; מרקחה ist vielleicht richtiger *Salbenmischung*. — Wie πολιός das Haar als greises bezeichnet, so auch das schäumende Meer Iliad. 1, 350. und öfter.

r) *Summa:* Er hat Niemand über sich V. 25., und sieht Alles unter sich V. 26. — V. 25a. schreiben LXX: οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἐπὶ τῆς γῆς ὅμοιον αὐτῷ, die Aram.: *nicht ist auf dem Staube Beherrschung seiner; Vulg.: non est super terram potestas, quae comparetur ei*, so dass beiderlei Auffassung des Wortes משלו verbunden erscheint. Auf מֹשֶׁל *Herrschaft* nun dasselbe zurückgeführt, würde der Sinn zweideutig sein und der näher liegende: er hat nichts zu befehlen (Sach. 9, 10.). Auf der andern Seite würde מֹשֶׁל zwar dem arab. مِثْل entsprechen können (vgl. פֹּעַל und فِعْل), ist sonst aber im Hebr. unerhört; und zur Fortsetzung schickt sich allerdings (s. DILLM.) besser der von den Aram. ausgedrückte Sinn. Dann aber verlangen wir מֹשְׁלוֹ (Jer 30, 21.), indem, wenn auch das Finit. keinen Akkus. regiert, das Partic. gleichwohl den Gen. z. B. des Pron. an sich nehmen darf (vgl. 24, 13. Jes 59, 20., קָמַי Ps. 18, 40.). — Wegen b. vgl. zu 40, 19. Nicht wie der Behemot ist er gemacht, dass Andere sich vor ihm nicht fürchten, sondern er selbst sich vor Niemandem. יראה] *Er sieht* (vom Boden aus nach oben). Man erklärt: sieht allen Hohen keck ins Gesicht, ohne furchtsam sich abzuwenden; aber der Gamin, welcher den König frech ansieht, wird dadurch nicht selbst König. Die beiden Gll. verhalten sich ebenso zu einander wie diejenigen des 25. V., wo DILLM. richtig urtheilte. — Schreibe יִרְדֶּה; in א verdarb ד auch Spr. 19, 28. und den LXX Jes. 5, 18. 1 Sam. 1, 16., wie א in ד 2 Chron. 22, 10. Ez. 42, 4. u. s. w. — *Alles Hohe* besagt: „was es in der Schöpfung nur Furcht und Achtung forderndes gibt" (DILLM.). — Zu b. vgl. 28, 8.

C. 42, 1—6. Gemäss der ursprünglichen Anlage erwiedert Hiob unmittelbar auf C. 40, 7—14. Zu antworten hat er auf die Frage 40, 8. und sich zu erklären in Betreff der Aufforderung, Gotte es gleich zu thun.

2. Ich weiss, dass du Alles vermagst,
   und keine Absicht für dich unerreichbar ist. *s*)
3. „Wer verhüllt da den Rathschluss sonder Einsicht?“
   Drum hab' ich berichtet, so ich nicht verstand,
   Was überschwenglich für mich und ich nicht einsah: *t*)
4. „Höre doch, und ich will reden;
   ich will dich fragen, und verständige du mich.“ *u*)

H. räumt ein, dass Gottes Allmacht seine Weltordnung rechtfertige; und in Zerknirschung widerruft er demüthig, was er gegen Gott geredet hat.

s) *Ich weiss*] Die Verss. drücken das Q'ri: die erste Person, d. i. den bessern Sinn aus; das häufige Wort ist wie Ps. 140, 13. und אמרת Ps. 16, 2. in der Aussprache verkürzt. Der 2. Pers. würde billig אַתָּה vorausgehn (Ez. 37, 3. Offenb. 7, 14.); aber Jahve hat keine Anerkennung seiner Allmacht von ihm verlangt. — Zu b. vgl. 1 Mos. 11, 6., oben 23, 13.

t) Für den göttlichen Rathschluss existirt also keine Schranke, und so kann ihn der endliche Verstand auch nicht absehn; gleichwohl hatte H. so gesprochen, wie wenn er das vermöchte. Tief beschämt, führt er V. 3a. Jahve's vorwurfsvolle Frage an, um zu bekennen, er habe die Rüge verdient. „Du hast gefragt: wer verhüllt u. s. w.; ich will ihn nennen, ich that es.“ — Der Ausdruck C. 38, 2. ist hier leicht abgewandelt. לכן] *Darum*, so dass du diess sagen konntest, d. h. du hast das gesagt, weil ich u. s. w. (s. zu 34, 25.). הגדתי וגו] *Ich habe mich geäussert*, habe geurtheilt, *und verstand doch nicht* (Dan. 12, 8.); jedoch hängt נפלאות als Akkus. des Obj. noch von הגדתי ab. Bei ולא אדע seinerseits wirkt in נפלאות steckendes אשר noch fort.

u) Nach den meisten Ausll., auch HRZL und zuletzt DEL., drückt H. hier den Wunsch aus, dass Gott ihn noch tiefer in die Geheimnisse seiner Weisheit einweihen möge; allein „weitere Belehrungen von Gott zu empfangen ist jetzt keine Zeit, wie ihm auch weiterhin keine gegeben werden“ (DILLM). Ueberdiess würde einer demüthigen Bitte angemessener lauten: ידבר־נא אדני ואנכי אשמע, oder ähnlich (vgl. 1 Sam. 3, 10.). Wenn nun aber EW. SCHLOTTM. DILLM. meinen, H. citire hier das Wort Jahve's C. 38, 3. 40, 7., so lassen sie sich vom äussern Scheine des 2. Gl. täuschen. Während das Citat 3a. durch לכן mit b. verknüpft ist, würde Vers 4. weder mit 3a. noch mit V. 5. in Zusammenhange stehn; denn mit 3a. ist er durch 3b. und c. unterbunden, und nur, wenn b. in V. 5. vorausgienge, würde עתה, der Gegensatz der Zeit in שמעתיך, dann vielmehr diejenige des 4. V. fixiren und so eine Verbindung gegeben sein. Auch ist das erste Gl. 38, 3. 40, 7. ein ganz anderes; und das Verlangen הודיעני richtet auch H. an Jahve C. 10, 2. Nur UMBR. hat hier eine unverständige Aufforderung Hiobs an Gott erkannt und sie durch einleitendes (*als ich sagte:*) an V. 3. angeschlossen. Wirklich ergibt sich Zusammenhang mit V. 3. durch לאמר (vgl. 27, 12.) oder durch den Doppel-

5. Nach dem Hören des Ohrs hatt' ich von dir gehört,
aber nun hat mein Auge dich gesehen.
6. Darum nehm' ich zurück und bereue
in Staub und Asche. *v*)

Cap. XLII, 7—17.

3. *Τὸ τέλος Κυρίȣ* (Jakob. 5, 11.).

Jahve's Donnerstimme haben die drei Freunde Hiobs ebenfalls vernommen: sollen sie nun über ihn triumphiren dürfen, dass er klein beigegeben hat, als ob Jahve, indem er H. seines Unrechtes überwies, ihnen Recht gäbe, Jahve's Sieg auch der ihrige wäre? Nachdem H. sein Urtheil empfangen und sich ihm unterworfen hat, mag er auf Eliphaz deutend fragen: *Κύριε, ȣ̃τος δὲ τί;* und Jahve erklärt, H. habe richtiger denn sie über ihn sich ausgesprochen, ihnen gegenüber befinde H. sich im Rechte. Sie verschlossen die Augen vor der offenkundigen (27, 12.) Thatsache, dass nicht selten die Frevler eines ungestörten Glückes geniessen; behaupteten fälschlich, dass das Leiden allemal Strafe sei, Hiobs Unglück mithin seine Schuld beweise; und meinten, sie hätten dieses Weges die göttliche Weisheit in Lenkung der menschlichen Dinge ergründet. H. seinerseits hat nicht gegen sein besseres Wissen sich schuldig bekannt (27, 4 ff.), nicht zugegeben, dass Gott Sünde strafe, wenn er Unglück verhängt, also er (vgl. 16, 9.) einen unglücklichen Frommen falsch anklage; und indem er die Ungerechtigkeit des Weltlaufes behauptete (C. 24.), liess er doch offen, dass die Fügungen Gottes sich richtig verhalten können (Ez. 18, 25.); nur begreife er nicht und Niemand be-

---

punkt, und mit V. 5. dadurch, dass er eben damals also redete, als er nur von Hörensagen Gott kannte. H. bezieht sich auf Aeusserungen wie 13, 22. 23. Es heisst dort nicht: *ich will dich fragen*, aber er fragt; mit der Forderung hier ist die eine dortige Alternative אדבר und הודיעני identisch; und das erste Gl. von 13, 22. ist mit Anruf, betontem Ich und einem 2. Mod. ganz ähnlich formulirt wie das erste unseres V.

v) „Die Schuld solcher Rede lag an nur mittelbarer, unvollkommener Kenntniss, die ich von dir hatte." — Ps. 18, 45. Jes. 11, 3. — Ps. 48, 9. — C. 7, 16. — Sir. 40, 3. Hi. 30, 19. — Dass Hiob sich demüthigt und schweigt, hat seine psychologische Wahrheit, ist plangemäss, weil eine Erörterung das Räthsel der Welt doch nicht lösen würde, und scheint unerlässlich als Genugthuung für das durch Hiobs allzu kecke Reden verletzte fromme Gefühl. Gott selbst aber ist versöhnt, also werden auch wir es sein.

greife, wieso diess? (s. 28, 20 f. 28.). Auf diesem Standpunkte Hiobs sind er und Jahve nicht mehr weit auseinander; das Zeugniss Hiobs wird von Jahve entwickelt und ergänzt, eben dadurch aber auch berichtigt.

Wenn nun Hiob gegen die Drei Recht erhält, ja als Gotte näher stehend von ihnen Unheil abwehrt, er also ausdrücklich wieder zu Gnaden angenommen ist: so bringt die veränderte Sachlage von selber mit sich, dass H. nicht in seinem bisherigen Elende belassen werden darf. Der Vfr stellt sich, sofern dem Hiob zuletzt doppelter Ersatz wird, desshalb noch nicht auf den dogmatischen Standpunkt Bildads C. 8, 7., sondern folgt einem menschlichen Billigkeitsgefühl (Jes. 40, 2.), und erfüllt eine Forderung der poëtischen Gerechtigkeit (SIMSON S. 12., REUSS S. 33., HRZL S. 5.). Die Kunstgestalt des Buches gebietet: der Widerstreit soll sich in Harmonie auflösen, so dass kein Misston zurückbleibt. Der Leser darf nicht scheiden verwundeten Herzens (VOLCK p. 41.) mit einem letzten Blick auf einen unglücklichen Frommen, dem er nicht helfen kann. Der Dichter konnte helfen und half; aber „für den philosophischen Standpunkt hat dieser Schluss keine entscheidende Bedeutung" (REUSS). Diess sieht DILLMANN nicht ein (S. 15.), und verkannte EWALD (S. 52.), gleich als ob durch den doppelten Ersatz jetzt die Unschuld ihren wahren Lohn empfienge; und BLEEK konnte meinen, es werde gelehrt, dass Jahve sich des frommen Dulders zuletzt sicher wieder erbarme, wenn er nur an Gott festhalte, in sich gehe u. s. w.

V. 7. Und es geschah, nachdem Jahve diese Worte zu Hiob geredet hatte, da sprach Jahve zu Eliphaz von Theman: Mein Zorn ist entbrannt wider dich und deine beiden Freunde, denn ihr habt von mir nicht Richtiges geredet wie mein Knecht Hiob. 8. Und nun nehmet euch sieben Farren und sieben Widder, gehet hin zu meinem Knechte Hiob und bringet ein Brandopfer dar für euch; *x*) mein Knecht Hiob aber möge

---

x) Es wird über die Rede Hiobs auf diejenige Jahve's zurückgeblickt, um mit Rede des Selben, an einen Andern gerichtet, fortzufahren. Die kürzere Formel 1 Mos. 22, 1. 1 Kö. 17, 17. bedeutet: u. e. g. *nach diesen Geschichten.* נכונה] *Was feststeht*, objektive *Wahrheit.* Der Wortlaut weist ihnen nicht ein Mindermaass zu, so dass sie nur weniger richtig von Gott geurtheilt hätten, sondern ihnen wird die Wahrheit ganz abgesprochen und dieselbe einfach dem H. zuerkannt. Glaubten sie nun aber auch nicht das Gegentheil von dem, was sie sagten, so hatten sie wenigstens von der Wahrheit ihrer Behauptungen keine wirkliche Ueberzeugung; und so haftete dem Irrthum Sünde an, welche durch Brandopfer gesühnt werden muss (s. 1, 5.). Sie haben Ein gemeinschaftliches zu bringen, weil ihre Sünde die gleiche ist, und nicht nur Einen Farren zu sieben Widdern (vgl. 2 Chron. 13, 9.), denn ihre Schuld ist gross. —

Fürbitte für euch thun; denn nur auf ihn werde ich Rücksicht nehmen, so dass ich nicht eine Uebereilung an euch begehe, weil ihr von mir nicht Richtiges geredet habt wie mein Knecht Hiob. 9. Da giengen Eliphaz von Theman, Bildad von Schuah und Zophar von Naama und thaten wie Jahve zu ihnen geredet hatte; und Jahve nahm Rücksicht auf Hiob, da er für seine Freunde Fürbitte that. *y*) 10. Und Jahve wandte das Missgeschick Hiobs, und es mehrte Jahve Alles, was Hiob besessen hatte, um das Zwiefache. 11. Und es kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern

---

Statt אֵלִים schreiben manche Zeugen (s. J. H. MICH. z. d. St.) nach der Etymologie אֵילִים (41, 17.); vgl. aber 6, 19. 9, 9. 19, 27.

y) Sie werden noch weiter dadurch gedemüthigt, dass sie ihre Straflosigkeit dem Hiob verdanken müssen. — Vgl. 1 Mos. 20, 7. und TERENT. Ad. IV, 5, 70 f.: *Tu deos potius comprecare, nam tibi eos certo scio | quo vir melior multo es quam ego, obtemperaturos magis* (vgl. Jakob. 5, 16.). — Vor כי אם *nur* (Mich. 6, 8. Spr. 2, 3.) bleibt כי *denn* weg (Ps. 11, 3.), gleichwie auch אשר Jes. 21, 6. nur einmal gesetzt wird. נשא־פנים (2 Kö. 3, 14.) ist hier wie 1 Mos. 19, 21. ausdrücklich speciell bezogen. Man sehe den Sprachgebrauch z. B. Richt. 1, 24. 1 Mos. 26, 29., und 1 Sam. 25, 39. schreibe man (חרפתי) ואת־עבדו חשך מִיַּד־נְבָלָה. Wenn Jahve sich denkt, er könnte sonst im Zorne (V. 7.) etwas thun, was ihm hinterher leid wäre, so ist das freilich Anthropopathismus — wie sein Reden, das Entbrennen seines Zornes und das מַשֹּׂא פנים (2 Chron. 19, 7.), der Vfr lässt Gott reden nach menschlicher Weise (vgl. 5 Mos. 9, 14.). Die Auffassung: *dass ich euch die Thorheit nicht entgelten lasse* (DEL.), genauer: *dass ich euch nicht anthue die* Strafe der *Thorheit* (DILLM.), ist wahrhaft hölzern. „Auch חַטָּאת und עָוֹן sei öfters für *Strafe* der Sünde gesetzt.“ Weil die jedesmalige Wurzel den Begriff doppelt wenden kann (vgl. Hos. 8, 11.), so daher auch שוא und אָוֶן (Hos. 12, 12.), aber nicht רֶשַׁע, חֹנֶף u. s. w.; und עֲשׂוֹת עָוֹן oder חטאת עִם פלני für: *einem Strafe der Sünde anthun*, kann man auch nicht sagen. *mein Knecht*] Viermal so mit besonderem Nachdruck, wie schon 1, 8. בהתפללו וגו] Wie man immer בְּ fassen mag, so setzt der Text die Wendung von Hiobs Schicksal mit seiner Fürbitte in Verbindung, während V. 8. Jahve auf H., wenn er Fürbitte einlegt, Rücksicht nehmen und die Freunde verschonen will. Es sollte doch angegeben sein, in welchem Betreff Jahve נשא פניו, und damit angedeutet, was es mit sich bringe. Der fragliche Satz ist offenbar hinter V. 9. anzufügen; durch das gleichmässige Schlusswort איוב gerieth er an die jetzige Stelle, wo er den Zusammenhang durchkreuzt. רֵעֵהוּ] S. zu 6, 14. — Vor צפר fehlt die Cop., als wäre sie vor בלדד schon vergeben, mit Unrecht (vgl. 2, 11. und z. B. 1 Sam. 27, 9. Spr. 25, 18. 2 Kö. 6, 14.); auch das *Targ.* drückt sie nicht aus.

und alle seine Bekannten von ehedem, und speisten mit ihm in seinem Hause; und sie beklagten ihn und trösteten ihn ob all dem Unheil, welches Jahve über ihn gebracht; und sie schenkten ihm jeder eine Schaumünze und jeder einen goldenen Ring. *z*)

12. Und Jahve segnete die Folgezeit Hiobs über seine frühere; und er bekam vierzehn Tausend des Kleinviehs und sechs tausend Kameele, tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen. 13. Und er bekam sieben Söhne und drei Töchter. *a*) 14. Und er nannte die eine Jemima (*Täubchen*),

---

z) Von diesen Dreien wird nun nicht weiter mehr die Rede; auch V. 11. sollen sie wohl nicht betheiligt sein. שבית] Auch 4 Mos. 21, 29., und gleichfalls K'tib in unserer Formel Ez. 16, 53. 39, 25., Q'ri Ps. 126, 4. Dass das Wort hier nicht *Gefangenschaft* oder *die weggeführten Angehörigen* bezeichnet, sondern den ihm entrissenen Glücksstand und Besitz überhaupt, welchen Gott „zurückbrachte", darüber s. zu Ps. 14, 7. Die umfassende Kategorie geht voraus; was V. 11. berichtet wird, trifft in den Anfang des neuen Zustandes und ist ein Stück davon. Dass H. sofort gesundete, ist vorausgesetzt. Die sein Unglück verscheucht hatte (19, 13. 14. 19.), kommen nun wieder herbei, laden sich bei ihm zu Tische ein, um die Erneuerung des Freundschaftbundes zu besiegeln (vgl. 1 Mos. 31, 54. 26, 30. 29. 2 Mos. 2, 20.), bezeugen ihm ihr herzliches Mitgefühl (vgl. Jes. 51, 19. Nah. 3, 7.), beschenken ihn auch noch, ehe dass sie aufbrechen um heimzugehn. Und so ist denn die Katastrophe vorübergegangen wie ein ängstlicher Traum. — Aus Vergleichung von 1 Mos. 33, 19. mit 23, 16. ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit für קשיטה der Werth von 4 Sekeln, d. i. ungefähr 5 fl. 44 kr. rhein., sei sie von Gold oder silbern. קשיטה d. i. قِسْط, קְשְׁט schreibt 1 Mos. 15, 6. der Samar. für צְדָקָה. Wenn nun aber *quadrare*, Ebenmaass haben, passen, ursprünglich *viereckig sein* bedeutet, und אֲגוֹרָה 1 Sam. 2, 36. eig. *Backstein*, أجُرَّة, so erhellt: das Geldmetall wurde viereckig von der Barre abgestemmt (vgl. *later* z. B. PLIN. H. N. 33, 17.); und so kann auch קשט eig. *gleichmässig sein* bedeutet haben und קשיטה vom Gleichmaasse der sich gegenüberstehenden Seiten benannt sein. Am füglichsten halten wir sie für ein Goldstück, wie auch der נזם golden ist (1 Mos. 24, 22.). Diesen, einen Nasenring kraft des Sing.. trägt Hiob als Araber (vgl. Richt. 8, 24.).

a) Vers 12. setzt den 10. fort und weist die Aussage von 10b. im Einzelnen nach. — Zu 12a. vgl. 8, 7., zu b. s. 1, 3., zu V. 13. vgl. 1, 2. — C. 1. gieng der Kindersegen dem Heerdenbesitze voraus, hier folgt die Familie, welche in den Mitgenuss der Güterfülle eintritt. Nemlich die

die zweite Kassia (*Zimmetstrauss*) und die dritte Kerenhaffûk (*Schminkehorn*). 15. Und so schöne Dirnen wie die Töchter Hiobs wurden in der ganzen Welt nicht gefunden; und ihr Vater verlieh ihnen Erbtheil inmitten ihrer Brüder. *b*) 16. Und

Heerden werden למשנה (V. 10.) vermehrt, die Kinder nicht. Wohl nicht desshalb, weil sie fressende Capitalien seien, bleibt der Dichter bei seiner Normirung $7 + 3 = 10.$; er spricht auch darüber sich nicht aus, ob er sie mit seinem 2, 9. 19, 17. erwähnten Weibe oder einem andern erzeugt hat.

b) Von den Söhnen steht nichts weiter zu sagen; sie gründen ihren eigenen Hausstand, die Töchter dgg. bleiben beim Vater daheim. Die Namen, welche er ihnen beilegt, aus jedem Naturreiche einen, bezeichnen sie als liebliche Erscheinungen. Da der zweite und der dritte Namen concreter Dinge sind, so wird auch ימימה nicht von יְמָמָא abzuleiten und *die Taghelle* zu übersetzen sein. Vielmehr, يَمامة, identisch mit حَمامة (vgl. יֵמִים *heisse Quellen* und חמם), bedeutet *Taube*, und ימימה entspricht dem Diminutiv davon يُمَيْمَة, wie dasselbe lauten würde. Der Diphtong wie in ܢܓܡܘܐ und ܓܘܙܠܐ (غَزال) ist anderwärts z. B. in غُلام langes A geworden. Taube nennt er sie nicht wegen ihrer Taubenaugen (DEL., vgl. HohL. 1, 15.?), sondern vgl. HohL. 2, 14. 5, 2. 6, 9. *Kassia*] S. WINER RWb. und GESEN. thes. s. v. קציעה. Statt *Strauss* wäre genauer Strauch oder Bäumchen zu sagen. *Kerenhaffûk*] LXX: Ἀμαλθείας κέρας (!) — קרן *Horn* heisst das Gefäss von wegen seiner gewundenen Form; wir nennen das Mädchen aber nicht mit UMBR. *Schminkbüchse*, sondern denken: „Lieb-Schminkehorn“ hört sich fast ebenso gut an wie „Schön-Ingeborg“. Φῦκος ferner, das latein. *fucus*, lehrt, dass die Phönicier פוך nicht *Puch* aussprachen. Und endlich ist Hiobs Tochter sein Horn der Schminke für die Augen. Sein Stellvertreter صالح ist ein Thamudäer; aber إِثْمِد bedeutet *stibium*, und Thamud ist Nachbar des Volkes Amalek, welches von dieser Sitte den Namen trägt (Comm. zu den Sprr. Sal. S. 321.). — נמצא] Niphal, im Sing., sofern das Finit. vorausgeht, oder als impersonell den Akkus. regiert. Das Hervorheben ihrer Schönheit geschieht nicht müssig. Wären sie hässlich gewesen wie die Nacht oder wie die drei Furien, so würden sie den Lebensabend des alten Herrn eben auch nicht verschönert haben. — Das israelitische Gesetz 4 Mos. 27, 8., nach welchem eine Tochter nur dann erbte, wenn kein Sohn da war, braucht der Araber H. nicht zu befolgen. Er schickt sie nicht mit Legaten fort (1 Mos. 25, 6.), sondern verleiht ihnen Grund-

Hiob lebte nach diesem noch hundert und vierzig Jahre und sah seine Kinder und Kindeskinder, der Geschlechter vier. 17. Und es starb Hiob alt und lebenssatt. *c*)

---

besitz. Als reicher Eigenthümer diess; schwerlich wollte der Vfr die Eintracht seines Hauses (UMBR.), das schöne geschwisterliche Verhältniss (DEL. DILLM.) andeuten, oder gar, dass es ihm nicht an Schwiegersöhnen für seine schönen reich dotirten Töchter gefehlt haben wird (DEL.).

c) Sein Lebensglück vollendet sich durch Erreichen eines sehr hohen Alters (vgl. z. B. Jes. 65, 20. 22.). Hinter 16a. fügen LXX hinzu: τὰ δὲ πάντα ἔτη ἔζησε διακόσια τεσσεράκοντα. ויירא] Das Q'ri will וַיַּרְאֶה wie Ez. 18, 14., daselbst der Abwechslung halber, hier wie in וָאַרְבֶּה Jos. 24, 3. vor dem א. *alt und lebenssatt*] Wie Isaak 1 Mos. 35, 29., Abraham 25, 8., *satur ac plenus rerum* (LUCRET. 3, 958.), *ut conviva satur* (HORAT. Serm. I, 119.); vgl. SEN. Ep. 61.: *Vixi quantum satis erat; mortem plenus exspecto.*

Die LXX bieten hier noch einen längern Zusatz, der wesentlich Genealogie enthält, fussend auf dem Abschnitte 1 Mos. 36, 31 ff. Hiob soll nemlich jener V. 34. erwähnte Jobab sein; בצרה V. 33. halten sie für den Namen seiner Mutter; eine Araberin habe er geheirathet, und mit dieser einen Sohn Namens Ἐννὼν erzeugt. Nemlich über jenen wie Melchisedek vereinzelt stehenden הֹלָם (z. B. Jer. 19, 6. 2.), dessen Name an אִיּוֹב anklingt, konnte frei verfügt und derselbe untergebracht werden; auch liegt sein Thal (vgl. Jos. 18, 16.) beim Hiobsbrunnen. Wogegen Andere in מִשְׁנֶה C. 42, 10., als wäre diess ein Satz wie 1 Mos. 25, 5., einen Sohn Hiobs erkannten, der zuerst ein lasterhaftes Leben geführt, in Syrien gewohnt habe u. s. w. (s. MARRACCI, Alcor. p. 457.) ذو الكفل ist von משנה die Uebersetzung. — Uebr. heben LXX ihren Epilog mit der Bemerkung an, dass geschrieben sei, Hiob werde mit denen, welche der Herr erweckt, wieder auferstehen: diese Erwartung, so formulirt, deutet allerdings, wie HIRZEL will, einen christlichen Verfasser an. Die Συριακὴ βίβλος, aus welcher Hiob ἑρμηνεύεται, hält HIRZEL für unsern hebr. Grundtext. Allein οὗτος auf Ἰὼβ zurückgehend scheint die Person zu meinen, und das Präsens ist einem Verständniss, als sei das Buch Hiob — übersetzt worden, nicht günstig. Der Satz bezieht sich auf die folgende nähere Bestimmung des Landes Ausitis und wohl auch noch auf die übrigen Notizen zu Schlusse, welche aus dem aramäischen (vgl. 2 Kö. 18, 26. Dan. 2, 4.) Texte des Buches geschöpft seien, vermuthlich einem ältesten, nicht mehr vorhandenen Targum.

Register.

1. Bibelstellen.

2. Begriffswörter.

3. Eigennamen.

Bemerkungen.

Die ausserbiblischen Autoren sind nach den Ausgaben citirt, welche ich zur Hand hatte: Hariri's Makamen, Abdollatiph, Abulfeda's *Tabula Syriae* nach der ersten, von den Reisebeschreibern Volney nach der Ausgabe v. J. 1792, della Valle und Burckhardt nach der deutschen Uebersetzung. Plinius' *H. Nat.* ist gemeinhin nach den Sectionen, auch nach §§ angeführt. — Kleinere Einzelschriften, welche nur mit dem Namen ihrer Verfasser bezeichnet wurden, sind: *Quaestionum in Iobeidos locos vexatos specimen* von Hupfeld (Halle 1853); Zur Kritik des Buches Hiob, Abhandlung von Prof. Dr. Simson (Königsberger Schulprogramm v. 1861.); *De summa carminis Iobi sententia disputarit Guil. Volck* (Dorpat 1869.); das Buch Hiob, Vortrag von Ed. Reuss (Strassburg 1869); u. a. m.

Seite 176, Zeile 21 v. oben fehlt in einigen Exemplaren bei dem Worte בִּכְלִים der Accent —֖.

Gedruckt bei E. Polz in Leipzig.

KOHÉLET

קהלת

ODER DER

SALOMONISCHE PREDIGER

ÜBERSETZT UND KRITISCH ERLÄUTERT

VON

DR. H. GRAETZ,

PROFESSOR AN DER BRESLAUER UNIVERSITÄT.

Nebst Anhang über Kohélet's Stellung im Kanon, über die griechische Uebersetzung desselben und über Graecismen darin und einem Glossar.

LEIPZIG.

C. F. WINTER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1871.



VORWORT.

Es ist gegenwärtig gerade ein volles Jahrhundert abgelaufen, seitdem Moses Mendelssohn, einer der Ersten, dem Buche Kohélet, das durch typologische und homiletische Verdunkelung arg gelitten hatte, eine sinngemässe Auslegung (anonym) vindicirt hat. Er hat für den Commentar dazu die exegetischen Resultate aus dem christlichen Kreise, wie aus dem jüdischen benutzt. Dieser Commentar ist zwar gegenwärtig nach allen Seiten hin unbrauchbar; nichts desto weniger war er zu seiner Zeit ein Fortschritt.

Seitdem haben alle Wissenschaften, auch die klassische und semitische Philologie Riesenfortschritte gemacht. Nur der sogenannte „Prediger Salomo's" ist dabei ziemlich leer ausgegangen. Er hat von der Erweiterung der Erkenntniss der semitischen Sprachfamilie und Literatur wenig gewonnen. So manche Commentarien aus der jüngsten Vergangenheit zu Kohélet stehen noch hinter dem Mendelssohn'schen zurück.

Es ist hier der Ort nicht zu untersuchen, wie viel Antheil an diesem geringen exegetischen Fortschritt oder an dem Rückschritt in Betreff des „Predigers" die dogma-

tische Befangenheit hat, welche noch immer verhindert, die Consequenzen der Kritik bis zur Grenze des Erreichbaren zu ziehen. Aber es ist nicht zu verkennen, dass das in der Philologie unbestrittene Axiom, dass jedes literarische Produkt aus dem zeitgeschichtlichen Typus erklärt werden müsse, bei der Auslegung dieses Buches wenig zur Geltung gekommen ist. Vielleicht liegt auch die Schuld an der mangelhaften Kenntniss der Geschichte des israelitischen Volkes während seines nachexilischen Verlaufes, von der lediglich die blauen Umrisse und die hochragenden Kuppen, aber nicht die primären Schichten und Formationen bekannt sind.

Mir ging es mit dem Buche Kohélet, wie vielen Forschern. Ich stand lange vor demselben, wie vor einem Räthsel, das nicht nur keine Lösung gefunden hat, sondern an dessen Lösung man verzweifeln müsse. Die Commentarien, so zahlreich sie auch sind, liessen mich, wie viele Andere, unbefriedigt. Im Einzelnen haben sie sämmtlich manches Vortreffliche geleistet, aber das Ganze blieb dunkel und unfassbar. Endlich schienen mir Partieen in Kohélet deutlich von Herodes, seiner Missregierung und seiner Umgebung zu sprechen, und diese Entdeckung schien mir mit einem Male das Dunkel zu erhellen. Ich verfolgte diese Spur und fand bei jedem Schritte, dass sich der grösste Theil dieses Buches durch Vorgänge, Zustände und Stimmungen der herodianischen Zeitepoche bündig und ungezwungen erklären lässt. Dieser Fund ermuthigt mich zu dem gewiss kühnen Unternehmen, einen neuen Commentar zu den zahlreichen früheren hinzuzufügen. Das ist die Genesis dieses Buches.

Dass ich dabei die stichhaltigen Leistungen meiner Vorgänger benutzt habe, wird der Leser finden; ich musste

aber auch unberechtigte Erklärungen abweisen. Ich habe mein Augenmerk besonders auf die Textkritik gerichtet, weil ich fand, dass meine Vorgänger dieses Hilfsmittel zum richtigen Verständnisse wenig benutzt hatten. Ich habe mich dabei so viel als möglich an die Ausbeute gehalten, welche die alten Versionen dazu liefern. Wo ich ohne diesen Anhaltspunkt selbständig Textverbesserungen vorgeschlagen habe, bemühte ich mich die Unumgänglichkeit derselben zu beweisen. Der unbefangene Leser möge beurtheilen, ob ich in Hyperkritik gerathen bin.

Bei der Uebersetzung, die ich zum Texte gebe, war meine Aufgabe dahin gerichtet, das Original durchschimmern zu lassen, und zugleich die Resultate der kritischen Operation zur Anwendung zu bringen. Diejenigen Verse, welche im Texte eine falsche Stellung einnehmen, hat die Uebersetzung ihrer logischen Nachbarschaft und Zugehörigkeit wiedergegeben; sie wurden auch äusserlich markirt.

Da das Resultat meiner Forschung sich dahin zuspitzt, dass Kohélet das jüngste Buch unter den Hagiographen und in der altbiblischen Literatur überhaupt ist, so musste ich mich über den Abschluss des alttestamentlichen Kanon weitläuftig auslassen, um dem Gegenbeweise die Spitze abzubrechen, welcher von dem höhern Alter des Kanon gegen die Jugend dieses Buches geführt werden könnte. Ich musste aus demselben Grunde der griechischen Uebersetzung von Kohélet besondere Aufmerksamkeit zuwenden, um die Jugend derselben zu constatiren. Das Resultat meiner Forschung, dass der Salomonische „Prediger“ der herodianischen Regierungsepoche angehört, stützt sich zum Theil auch auf die darin vorkommenden Gräcismen. Obwohl bereits Zirkel von diesem Gesichts-

punkte aus dieses Buch angeschaut hat, so war ich doch genöthigt, diesen Beweis strenger zu führen und ihn gegen jede Anfechtung sicher zu stellen, was Zirkel nicht gelungen ist. Auch auf Spuren von Latinismen musste ich aufmerksam machen. Diese drei Punkte erforderten eine weitläuftige Auseinandersetzung, welche die Einleitung über das Mass hinaus ausgedehnt haben würde. Ich habe es daher vorgezogen, sie in einem Anhange zu behandeln. Endlich, um den Commentar nicht durch etymologische Untersuchungen anschwellen zu lassen, habe ich diese in den engen alphabetischen Rahmen eines Glossars zu Kohélet gebracht, wodurch auch ein Ueberblick über die neuhebräischen und aramäischen Sprachelemente in diesem Buche gewonnen wird.

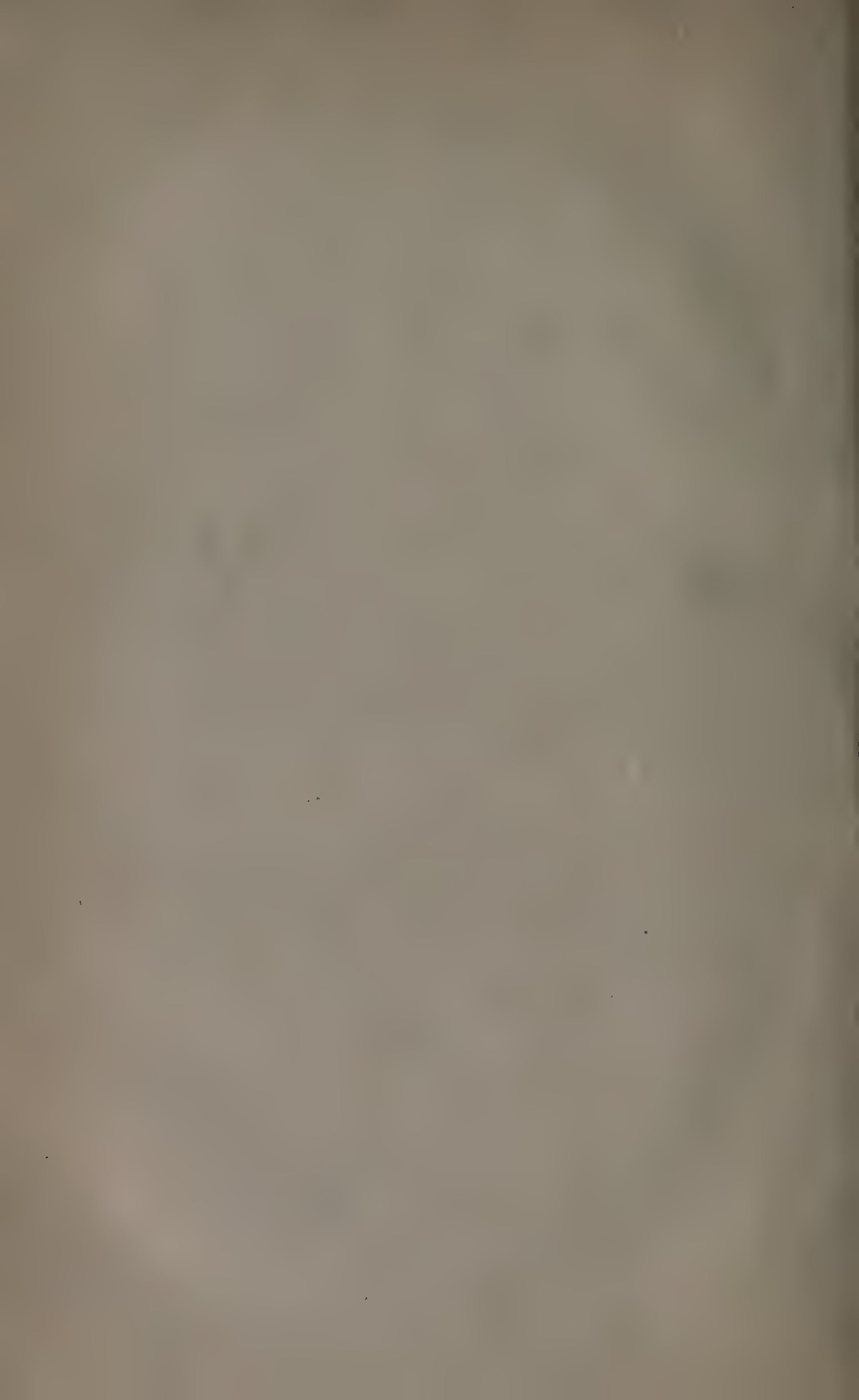
Möge nun mein Buch, wie es ohne Voreingenommenheit entstanden ist, ohne Voreingenommenheit gelesen und benutzt werden, und die Forschung anregen, dieses originelle biblische Buch durchsichtiger zu machen.

Anmerkung. Nach Beendigung des Druckes kommt mir das 36. Stück der Göttingischen „Gelehrte Anzeigen" (Jahrg. 1870) zu Gesicht, worin Prof. Ewald meine Ansicht bespricht, dass sich in Kohélet die herodianische Zeit abspiegele, die ich prodromisch in Frankel-Graetz, Monatsschrift (Jahrg. 1869) entwickelt habe. Man sieht es der Besprechung an, dass Prof. Ewald von der Richtigkeit der Ansicht frappirt ist, und dass ihn nur eingewurzelte Annahmen verhindern, sich dazu zu bekennen. Ich hoffe, dass meine ausführliche Auseinandersetzung ihn vollends überzeugen wird.

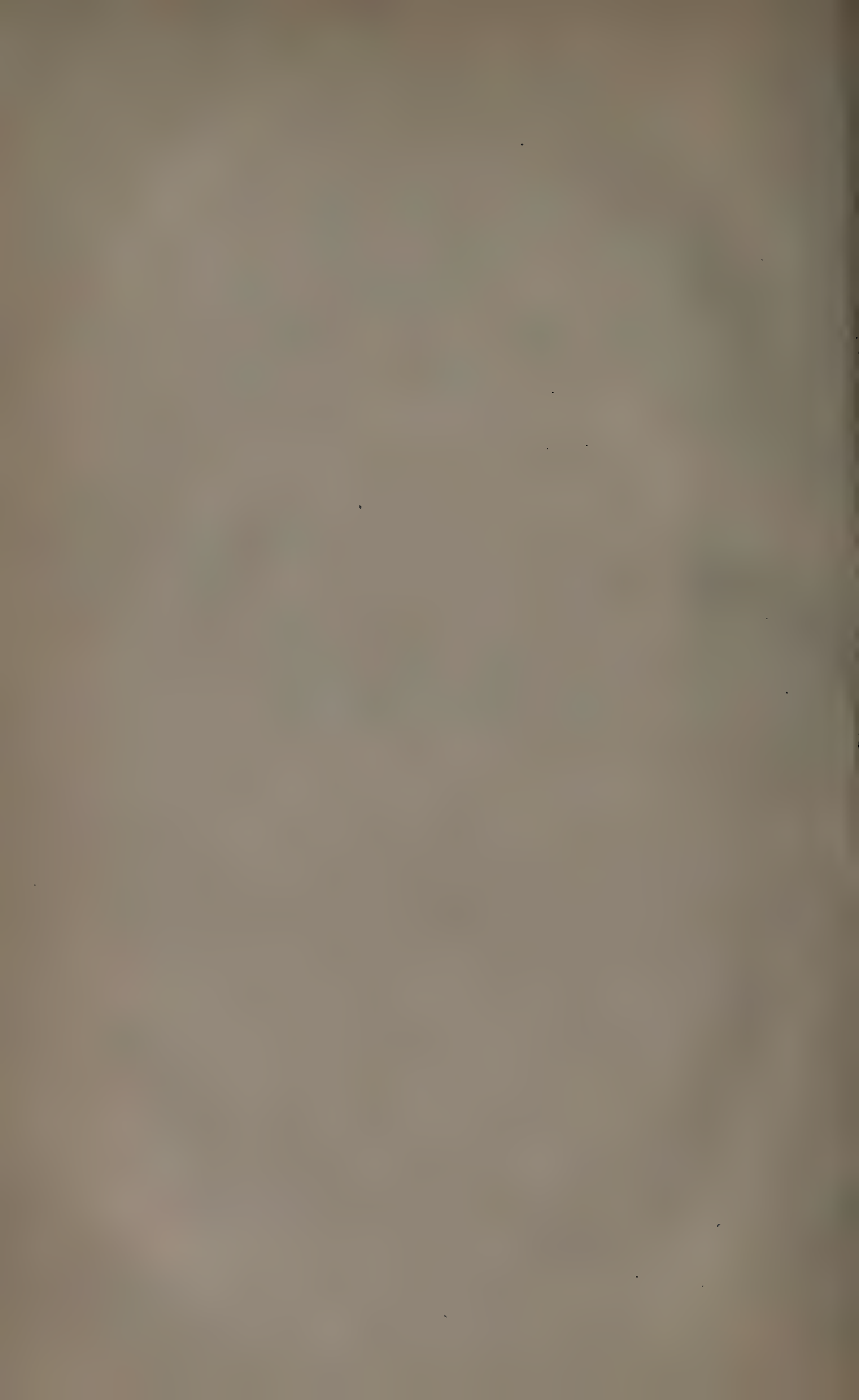
Breslau im December 1870.

Der Verfasser.

INHALTSVERZEICHNISS.



EINLEITUNG.



EINLEITUNG.

Zwei Bücher im Literaturkreise der Bibel (alten Test.), beide dem König Salomo zugeschrieben, setzten die Forscher stets von neuem in Verwunderung, wie sie in der kanonischen Sammlung haben Platz finden können: das Hohelied und Kohélet. Beide bilden, so zu sagen, einen Misston in der in diesem Schriftthum herrschenden Tonreihe; es weht in beiden eine ganz andere Stimmung als in den übrigen kanonischen Schriften. Das Hohelied feiert und besingt die feurige Liebe und ist so voll davon, dass es für Gott, das religiöse Leben und Fühlen und überhaupt für die sittliche Sphäre nicht ein einziges Wort hat. Kohélet spricht allerdings von Gott und von religiös-sittlichen Prinzipien, aber in so harschem Widerspruche zu dem, was man als religiöse Wahrheit oder Dogmen anzusehen gewöhnt ist, dass man es, wenn man die darin enthaltenen Mahnungen zum Geniessen betrachtet, als antimoralisch, und wenn man die Skepsis gegen die Unsterblichkeitslehre erwägt, als antireligiös bezeichnen müsste. Keine andere Schrift selbst unter den Hagiographen hat wie diese beiden, wenn man so sagen darf, einen antibiblischen Typus. Das Buch Esther nennt zwar, eben so wenig wie das Hohelied, Gottes Namen; aber es hat die wunderbare und zugleich natürliche Errettung des jüdischen Volkes zum Inhalte, und in so fern ist seine Aufnahme in den Kanon erklärlich. Der dramatisirte Dialog Hiob, mit dem das Buch Kohélet

einige Aehnlichkeit hat, enthält allerdings auch skeptische und hin und wieder sarkastische Ausfälle gegen die göttliche Gerechtigkeit und die sittliche Weltordnung, aber er schliesst doch versöhnend ab. Gott beschämt zuletzt die kurzsichtige menschliche Grübelei, und in so fern hat Hiob einen religiös-didaktischen Charakter; es führt durch den Zweifel zur Ueberzeugung. Ganz anders das Buch Kohélet — mit dem wir es hier allein zu thun haben — es schliesst mit einer Dissonanz ab. Es empfiehlt zuletzt ein eudämonistisches Leben, besonders das Geniessen der Jugend, ehe die Gebrechlichkeit des Alters eintritt, fügt aber ganz zum Schlusse noch ironisch hinzu: „Alles ist eitel und vergänglich", auch der Genuss der Freude.

Freilich wenn man die letzten sechs Verse als integrirenden Bestandtheil des Buches annimmt, so hätte es doch einen versöhnlichen und so zu sagen einen moralisch-religiösen Abschluss. Aber selbst, wenn es nicht so unwiderleglich gewiss wäre, dass dieser Schluss ein später angebrachtes Anhängsel ist, (wie weiter bewiesen werden soll), so darf doch von dieser jedenfalls zweifelhaften Partie nicht das Glaubensbekenntniss oder die Tendenz des ganzen Buches abgeleitet werden. Das Erschütterte kann nicht zum Grundbau dienen, das exegetisch Angezweifelte nicht zum Ausgangspunkte genommen werden. Sieht man von der Schlussermahnung ab: „Fürchte den Herrn und befolge seine Gebote" — und man muss davon absehen — so muss man eingestehen, dass die Tendenz desselben durchaus nicht religiöser Natur ist. Religiöse Betrachtungen, wie moralische, sind nur *sporadisch* darin enthalten. Und eben so wie die religiöse Stimmung, vermisst man in demselben die in sich selige Harmlosigkeit, welche den übrigen heiligen Schriften inne wohnt; es herrscht vielmehr darin eine pessimistische Lebensanschauung, die sich bald in einem mürrischen, bald in einem satyrischen Tone Luft macht.

Und nun erst die Widersprüche, die darin vorkommen! Einige Sätze und Verse klingen darin so lebenslustig wie aus einem Zirkel epikuräischer Zecher, und

andere wiederum so traurig und so schaurig wie ein Miserere aus einem Kloster oder wie ein Shakespearischer Dialog unter Todtengräbern. Der geistvolle jüdische Bibelausleger Abraham Ibn-Esra hat die Reihe der Widersprüche in Kohélet zusammengestellt, aber er hat sie lange nicht erschöpft. Welch' ein Contrast liegt auch nur in diesen Versen: „Besser der Todestag als der Geburtstag“ und: „Süss ist das Licht und angenehm für die Augen, die Sonne zu sehen“, oder noch derber ausgedrückt: „Einem lebenden Hunde geht's besser als einem todten Löwen“! Der eine spiegelt eine mönchisch-asketische, und der andere eine eudämonistisch-realistische Lebensanschauung ab. Und dieser Contrast geht fast durch das ganze Buch, und es nimmt sich aus, wie wenn Gedanken zweier an Anschauung und Temperament einander entgegengesetzten Schriftsteller zusammengewürfelt worden wären. — Bei dieser Beschaffenheit des Buches, für welches kein Maassstab passen will, ist es höchst schwierig, wo nicht gar unmöglich, einen Gedankenzusammenhang zu finden. Als ob der Verf. den Leser hätte höhnen wollen, zeigt er ihm anfangs einen Faden, der ihn in diesem exegetischen Labyrinth zurecht weisen soll, um nach dem ersten Schritte den Gedankenfaden wieder in Verwirrung zu bringen, und der Leser steht verblüfft vor einem Räthsel, an dessen Lösung er verzweifeln muss, er wird von Räthsel zu Räthsel gedrängt. Zuletzt wird ihm scheinbar der Schlüssel zu allen den ungelösten Räthseln gereicht; aber wieder wie zum Hohne; denn er weiss nichts damit anzufangen. Die besonnene Bibelforschung hat daher in neuester Zeit darauf verzichtet, eine logische Einheit in Kohélet zu suchen. Wer sich von der sinnverwirrenden Confusion, welche über Inhalt, Charakter, Zweck und Bedeutung dieses Buches unter den Auslegern herrscht, einen Begriff machen will, der lese Zöcklers umfassende Einleitung dazu. Es ist ein förmlicher exegetischer Wallpurgisnacht-Traum, in dem eine Erscheinung die andere umrennt und eine wüste Betäubung zurücklässt. Beim Anblick so vieler gescheiterten Versuche, einen leitenden Gedanken zu finden, ist die Exegese schon

damit zufrieden, wenn sie in den einzelnen Theilen und Gliedern eine gedankliche Einheit herauszubringen vermag.

Aber eben so wie das Ganze, zeigen sich auch die scheinbar homogenen Gruppen und Verse spröde und widerhaarig für das Verständniss. Der Leser empfindet bei denselben dieselbe Qual, welche Hieroglyphische Inschriften oder Keilschrift-Reihen verursachen, von denen einzelne Wörter und Sätze verständlich sind, das Ganze aber schlechterdings keinen Sinn giebt. Es ist den Exegeten gelungen, die Räthselhaftigkeit des Buches Daniel zu überwinden und es bis auf einzelne Kleinigkeiten darin dem Verständnisse zu eröffnen; aber das Buch Kohélet ist noch immer ein Buch mit sieben Siegeln. Die Dunkelheit dieses Buches liegt darin, dass es sich doch als ein einheitliches Gedankensystem giebt; aber die Auffassung desselben ist von dem Verständnisse der einzelne Theile und Verse bedingt, und dieses wiederum ist von der Ermittelung des Grundgedankens abhängig, so dass der Leser sich stets im Kreise dreht, bald hier, bald da auf Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten stösst, und jeder Versuch, dieselben zu überwinden, unbefriedigt lässt. So ist das Buch Kohélet zugleich das anziehendste und abstossendste im biblischen Literaturkreise. Kohélet war bekanntlich eine Lieblingslektüre des bibelfeindlichen preussischen Königs Friedrich des Grossen, der es als einen Fürstenspiegel zu bezeichnen pflegte, und es wird stets gesinnungsernste Männer fesseln, welche ihren Blick von der Zeitspanne der Gegenwart auf die Unendlichkeit von Vergangenheit und Zukunft richten. Man kann nicht leugnen, einen überwältigenden Eindruck macht das Buch Kohélet im Grossen und Ganzen, oder richtiger sein grandioser Eingang. Aber je grössere Erwartungen dieser Eingang verspricht, desto unbefriedigter scheidet der ernste Leser vom Ganzen, wenn er sich durch das Gestrüpp durchgewunden hat. Der Fortschritt in der Exegese der heiligen Schrift, dessen sich unsere Zeit so sehr rühmt, ist dem Buche Kohélet nicht zu Gute gekommen, indem sie bisher noch nicht im Stande war, demselben beizukommen.

Bei dieser Beschaffenheit des Buches lässt sich daher nicht das übliche exegetische Verfahren auf dasselbe anwenden, der Reihe nach Namen und Titel des Buches, Inhalt, Anlage, Charakter, Tendenz, Zweck, und Verfasser desselben zu untersuchen, um dadurch zu einem Gesammtergebnisse zu gelangen. Denn alles dieses ist eben höchst dunkel, alles zweifelhaft und harret der Lösung. Daher hat es auch so verschiedene Auslegung erfahren. Zwei Gedankenströmungen scheinen sich durch das Ganze hindurchzuziehen: eine pessimistische oder asketische und eine eudämonistische. Eine dritte, die man auch darin hat finden wollen, die religiöse nämlich, kann man nicht dazu rechnen. Denn, wie schon erwähnt, kommt das „Gottfürchten" in demselben sporadisch und nur gelegentlich vor. Je nachdem sich nun die Ausleger an die eine oder die andere Seite, an die asketischen oder eudämonistischen Partien gehalten haben, ist das Urtheil über Kohélet verschieden oder entgegengesetzt ausgefallen. Der Kirchenvater Hieronymus, der Propagator der Mönchsorden, las Kohélet einer Schwester vor: *ut eam ad contemptum mundi hujus provocarem, et omne quod in mundo cerneret, putaret esse pro nihilo.* Andere wiederum sahen darin das epikuräische System in skeptischer Form vorgetragen, das sich mit dem Moralgesetze nicht in Einklang bringen lasse (van der Palm, Eichhorn, Jahn, Augusti, de Wette, Luzzatto). Noch Andere sahen in dem Verf. von Kohélet gerade den Moralprediger *par excellence!* Um die scheinbar darin vertretenen entgegengesetzten Lebensanschauungen zu erklären, haben einige Ausleger es als einen Dialog angesehen, in welchem diese beiden Anschauungen mit einander um den Sieg ringen (zuerst Holländische Exegeten und nach ihnen Herder, Eichhorn und andere). Ein Frommer mit einem Sadducäer, oder ein gesetzter Weise mit einem hitzigen Grübler und Forscher, oder ein griechischer epikuräischer Sophist mit einem morgenländischen *Chacham* sollen darin einen Wettstreit halten. Ja, wenn auch nur eine Andeutung für ein dialogisches Gefüge darin

vorkäme! Alle diese Ausgleichungen und Erklärungen können indess als abgethan betrachtet werden. Aber was bieten die neuen Ausleger dafür?

Von der Rathlosigkeit der Exegese in Bezug auf Kohélet kann Hitzigs Urtheil darüber als Beispiel dienen. (Einleitung zu K. Nr. 3): Der Verf. habe unter dem Zwange bitterer Nothwendigkeit geschrieben: er wollte zum praktischen Zwecke lehren, „wie man sich überhaupt zum Leben stellen, wie man namentlich in einer Zeit, die also beschaffen, sich verhalten sollte ... Es wäre ein arger Missgriff, wollte man dem Verf. alle Aussagen des Buches als seine eigene und definitive Ansicht aufbürden. Es erhellt, dass vielem, was der Verf. sagt, nur augenblickliche Geltung zukommt, als einem Ring in der Kette der Deduktionen. Es thut seine Dienste und wird überwunden; die spätere Behauptung hebt die frühere auf, und definitiv lehrt Kohélet nur dasjenige, was am Ende unwidersprochen stehen bleibt". — Das heisst die Willkür zum Gesetze erheben! Auf diese Weise wird ein alter Schriftsteller nicht erklärt, sondern höchstens ein neuerer recensirt. Man kann es indess als einen Fortschritt in der Exegese Kohélets ansehen, dass, wie Hitzig betont, manche darin enthaltenen Gedanken, welche in grellem Widerspruch zu andern stehen, nicht als endgültige Ansichten des Verf., sondern als problematische Sätze aufgefasst werden müssen. Aber wo ist die Regel, welche das Definitive vom Problematischen scheiden lehrt? So lange diese nicht gefunden ist, kommt man aus dem Kreise der Willkür und des subjektiven Rathens nicht heraus.

Ewald hat noch weniger zur befriedigenden Lösung der Kohélet-Räthsel beigetragen. Abgesehen dass er ohne exegetische Berechtigung Kohélet streng theologisch reden lässt, und wenn dieser die Freuden und Genüsse empfiehlt, willkürlich dabei hinzufügt „in Gott", so hat er durch seine Proverbial-Methode der Subjektivität Thür und Thor geöffnet. Er betrachtet nämlich Kohélet auch noch als Spruchdichtung, die ganz gut hätte zu Mischle am Ende angereiht werden können. Der Verf. habe die höchste

Wahrheit, die er gefunden zu haben glaubte, theils in dialektischer Prosa und theils in poetischer Maschalform aussprechen wollen. Sobald ein Vers sich dem Gedankengange nicht fügen will, so macht Ewald einen Spruchvers daraus, um so der Schwierigkeit zu entgehen. Mehr als dreissig Verse sondert Ewald solcher Gestalt vom Zusammenhange aus und spitzt sie zu abgerundeten Apophthegmen zu, die sich den Nachbargedanken nur lose anzuschliessen brauchen. Man könnte sich damit befriedigt erklären, wenn das Einzelne und das Ganze dadurch Sinn und Zusammenhang erhielten. Aber man kommt auch mit diesem Proverbial-System nicht weiter, die Dunkelheit, die Widersprüche, alle die Räthsel bleiben bestehen. Und das Verständniss von Kohélet hat dadurch gar nichts gewonnen.

Hengstenberg hat einige tiefe Geheimnisse, welche der Verf. von Kohélet den Versen anvertraut hat, mit divinatorischem Sinne besser als seine zeitgenössischen Fachmänner erlauscht, aber leider das Errathene, welches zur Lösung mancher Räthsel hätte führen können, nicht verwerthet oder vielmehr sich selbst den Weg verrammelt, der ihn hätte zum Ziele führen können. Zwei Punkte hat Hengstenberg entdeckt, welche eine fruchtbare Anwendung hätten finden können. Der Eine ist: „dass es zur Zeit des Verf. gefährlich war mit der Sprache frei herauszugehen“ (S. 2). Durch diesen Gesichtspunkt ist so manche Dunkelheit erhellt. Der Verf. wollte oder musste in Räthseln sprechen; er wollte durch Winke und Andeutungen verstanden werden; *sapienti sat,* dachte er. — Der zweite wichtige, leitende Gedanke, den Hengstenberg in Kohélet zwischen den Zeilen gelesen hat, ist: „Lieber der Tod! das liess sich in der Zeit (d. h. Umgebung) des Verf. aller Enden vernehmen. Dagegen weist er auf die Bedeutung des Lebens hin, als einer edlen Gabe Gottes, und warnt vor der undankbaren Verkennung derselben“ (S. 241). Auch dieser Gesichtspunkt erklärt vieles. Der Verf. von Kohélet wollte der Verzweiflung und der Lebensmüdigkeit entgegenwirken. Allein, wie gesagt, diese wichtige Entdeckung, welche den Schlüssel zu mancher Partie

in Kohélet bietet, hat Hengstenberg nur gelegentlich ausgesprochen, ohne ihre Wichtigkeit für die Exegese des Buches zu ahnen.

In dem doppelten Irrthum befangen, dass der alttestamentliche Kanon frühzeitig, etwa zur Zeit Nehemia's, endgültig abgeschlossen worden sei, und dass jede Schrift, welche kanonisches Ansehen erlangt hat, auch dem Geiste, der in der Bibel weht, vollständig conform sein müsse, oder der biblischen Heilsökonomie nicht widersprechen dürfe, setzte Hengstenberg voraus, dass die Dogmatik in Kohélet sich mit der z. B. in einigen eschatologischen Psalmen oder in Daniel enthaltenen decken müsse. Er bezeichnete daher Kohélet als eine „heilige Philosophie", welche schon die Heilslehre im Christenthume andeute und eine tröstende Tendenz habe. Der Ausdruck des Schmerzes in demselben über die Gebrochenheit des Lebens und die Eitelkeit aller Bestrebungen sei gewissermassen als Vorwort zum neuen Testamente zu betrachten. Mit solchen falschen Voraussetzungen konnte Hengstenberg das Verständniss von Kohélet nicht fördern. Man könnte ihn, was die Auslegung dieses Buches betrifft, den modernen Hieronymus nennen, an dessen Erklärung er sich oft hielt, ohne zu ahnen, dass er dadurch die homiletische Exegese der von ihm so verachteten sogenannten Pharisäer, d. h. der jüdischen Weisen, zu Ehren brachte, aus deren Munde sie der Kirchenvater vom Kloster Bethlehem vernommen hatte. Das Meiste spitzte Hengstenberg zu einem Gegensatz von Israel und Heiden, von Judenthum und Heidenthum zu. Was soll man zu einer Exegese sagen, welche den kinderleichten Vers: „Besser zu gehen ins Trauerhaus als ins Haus des Gastmahls," alles Ernstes dahin deutet: „Israel befand sich damals im Hause der Trauer, die heidnischen Zwingherren im Hause des Gastmahls!" (S. 161).

Indessen, wenn auch Alles in diesem Buche — nach dem bisherigen Verfahren — zweifelhaft und räthselhaft bleibt, so ist doch ein einziger Punkt bereits derart fixirt, dass man ihn als Hebel benutzen könnte, um die Schwierigkeiten zu überwinden. Das Sprachcolorit in Wortelemen-

ten, Formen und syntaktischem Bau weist es unbestreitbar einer späteren und besonders der nachexilischen Zeit zu. Seitdem Hugo Grotius zuerst auf diese, allerdings jetzt leichte Entdeckung gekommen ist: *Ego tamen, Salomonis esse non puto (Ecclesiasten), sed scriptum serius sub illius regis nomine. Argumentum ejus rei habeo multa vocabula, quae non alibi quam in Daniele, Esdra et in Chaldaeis interpretibus reperias (annott. in Eccl.* Anf.), seitdem haben sich die Ausleger dieser Ansicht angeschlossen, obwohl sie lange Widerspruch erfahren hat. Selbst Hengstenberg, der Vertreter der orthodox-kirchlichen Richtung und der Inspirationstheorie, hat sich damit befreundet. Freilich ist dieses Resultat der Bibelkritik nur ein negatives und vermag weder das Verständniss zu erleichtern, noch den Zeitpunkt der Abfassung der Art zu fixiren, dass man die darin vibrirenden Stimmungen besser verstehen könnte. Welchen Nutzen hat es sonst für die Exegese, zu wissen, dass es nicht aus dem Kopfe des weisen Königs von Israel entsprungen, sondern dass es ein literarisches Produkt der nachexilischen Zeit ist, wenn die Abfassungszeit nicht umgrenzt ist? So lange nicht die bestimmt individualisirte Zeitepoche und die in derselben waltenden Momente, auf welche der Verfasser anspielt, von denen das Colorit, die Anschauungen, die Tendenz und das Verständniss der einzelnen Züge bedingt sind, erkannt sind, so lange können die vielfachen Räthsel des Buchs nicht als gelöst gelten. G. Zirkel, welcher zwar mit unzulänglichen kritischen Hilfsmitteln, aber mit feinem philologischen Takt gegen falsche Auslegung Kohélet bearbeitet hat, bemerkte treffend: „Ich bin überzeugt, dass wir so lange die Bibel nicht verstehen, so lange wir alle jene Verhältnisse nicht kennen, durch die jedes Buch veranlasst war, alle jene Beziehungen auf die Denkart und die Geschichte der Zeit, in der es entstanden ist“ (Vorrede zu Untersuchungen über Kohélet S. V). Und gerade dieser genau fixirte Zeitpunkt der Abfassung, welcher die darin vorkommenden Facta scharf heraustreten liesse, ist bisher noch nicht gefunden, die Ausleger divergiren darin um nicht weniger als um

fast zwei Jahrhunderte. Zwar ist die von Hugo Grotius aufgestellte positive Annahme, dass Kohélet der Zeit Zerubabels angehöre, von sämmtlichen Auslegern aufgegeben worden. Die Allermeisten setzen die Entstehung desselben mit Umbreit (*Cohelet scepticus p.* 129) in die persische Zeit, oder in die Zeit, in welcher persische Satrapen Juda (angeblich) tyrannisch bedrückt haben. Aber auch in dieser so ziemlich abgegrenzten Zeitepoche gehen die beiden Tonangeber der alttestamentlichen Exegese in der Neuzeit, Ewald und Hengstenberg, um ein halbes Jahrhundert auseinander. Der Erstere klammert sich an das letzte Jahrhundert der persischen Monarchie (400 — 336), um Raum für die Ansätze der Sektenbildung zu haben, die auch er nicht ganz ableugnen kann. Hengstenberg dagegen kann von der Zeit Nehemia's oder Artaxerxes' (440—410) nicht lassen, um noch die Aufnahme Kohélet's in dem angeblich damals endgültig abgeschlossenen Kanon unterbringen zu können. Beide operiren mit nicht sehr stichhaltigen Argumenten. Einige Forscher rücken die Abfassungszeit noch tiefer herab, in die Zeit der Herrschaft der Gräcomacedonier über Judäa. Zirkel hat denselben Beweis, der für die nachexilische Zeit spricht, für die Einschränkung auf die griechisch-macedonische Zeitepoche geltend gemacht, indem er den Nachweis führte, dass Gräcismen in Kohélet enthalten sind. Er bestimmte indess die Abfassungszeit vage: „in der sich die Sekten der Pharisäer und Sadducäer gebildet haben". Aber diese Annahme stiess auf entschiedenen Widerspruch von verschiedenen Seiten. Ohne diesen sprachlichen und historischen Hintergrund zu benutzen oder heraustreten zu lassen und überhaupt ohne eine Basis dafür zu begründen, versetzte auch Hitzig unsere Schrift in die griechisch-macedonische Zeit und zwar bestimmter unter der Regierung Philopators von Egypten und Antiochus des Grossen von Syrien (etwa um 200 ante). Diejenigen Verse, welche die meisten Erklärer auf die persischen Satrapen beziehen, deutet Hitzig das einemal auf den egyptischen Herrscher Philopator, und das andere mal auf den judäischen Hohenpriester Onias II.,

weil dieser von Josephus *προστάτης τῦ λαῦ* genannt wird (H. Vorbemerkung Nr. 4 und Commentar zu IV, 16 S. 157.). Dieser bisher von verschiedenen Seiten geltend gemachte Stand der Zeitfrage führt aber noch lange nicht zum Verständnisse des Inhaltes; denn es bleibt noch immer für das Errathen ein Spielraum von zwei Jahrhunderten, innerhalb derselben die historische Situation, welche in Kohélet reflektirt wird, sich um so weniger fixiren lässt, als gerade die Geschichte der Juden dieser Zeitperiode nur sehr dürftige Belege bietet, und die Quellen für dieselbe nur spärlich fliessen.

Am meisten Beachtung verdient noch die von Zirkel geltend gemachte Ansicht, dass die Abfassungszeit von Kohélet in die griechische Epoche fallen müsse, weil dafür die thatsächlich vorhandenen griechischen Sprachelemente sprechen (vergl. Anhang) und die Anspielung auf die jüdischen Sekten sie unterstützt. Zirkel selbst hat indess diesen Punkt nicht klar gemacht. Er hat richtig errathen, dass in Kohélet auf die Essäer angespielt wird, wenn auch die von ihm vorausgesetzte Hinweisung auf Pharisäer und Sadducäer sich darin nicht findet. Geht man dieser Spur nach, so muss man die Abfassungszeit noch tiefer, als sie Hitzig angenommen hat, herabrücken. Denn es steht gegen jede kritische Anfechtung fest, dass die Sektenscheidung erst nach den Makkabäerkämpfen, aus dem Gegensatze zwischen den abtrünnigen Hellenisten und den Gesetzeszähen Assidäern, oder wie Josephus es fixirt, zur Zeit des regierenden Hohenpriesters Jonathan vor sich gegangen ist. Wir werden hiermit auf die Zeit der hasmonäischen Regenten gewiesen. Man kann aber auch bei diesem Punkte nicht stehen bleiben.

Es ist eigen, dass manche Forscher fast die richtige Spur berührt haben, ohne den Muth der Consequenz zu haben, ihr nachzugehen. Bleek bemerkt (Einl. zum alt. Test. 643): „Aus verschiedenen Stellen ergiebt sich, dass das jüdische Volk damals unter Königen stand, die zu mancher Klage Veranlassung gaben, und denen es nur ungerne gehorchte, und zwar nicht unter erblichen Königen

aus seinem eigenen Volke, sondern unter Fremden ... die Stelle (IV, 13 fg.) scheint sich auf eine bestimmte geschichtliche Thatsache zu beziehen, wo einer, der nicht aus königlichem Geschlechte stammte, aus dem Kerker zum Throne gekommen war. Aber auf wen es sich beziehen mag, ist noch nicht ermittelt worden." Aber gerade diese Voraussetzung muss doch auf den „König" führen, von dem in Kohélet so oft die Rede ist.

Gehen wir von diesem Punkte aus. In Kohélet wird öfter über einen tyrannischen König (nicht Könige) geklagt. Damit sind die von Ewald, Hengstenberg und Andern erträumten Satrapen ein für allemal abgewiesen[1]). Dieser tyrannische König, welcher über Judäa herrschte, kann nicht aus einer eigenen, erblichen Dynastie entstammt sein, sondern aus einer fremden. Andrerseits ist wohl zu beachten, dass dieser tyrannische, gefürchtete König ganz in der Nähe des Verf. gelebt haben muss. Denn er warnt seine Leser: „Gehe aus seiner Gegenwart.. denn Alles was er will kann er thun". Damit sind sämmtliche auswärtige Könige, die etwa in Persepolis, Antiochien, oder Alexandrien residirt haben, eben so abgewiesen wie die Satrapen oder Statthalter. Er muss ein König gewesen sein, der in Jerusalem wohnte und über Judäa herrschte. Da Kohélet nach dem feststehenden Ergebniss der Kritik in der nachexilischen Zeit verfasst wurde, so ist auch nicht mehr an die vorexilischen tyrannischen Könige von Juda zu denken. Was bleibt noch übrig? Die Auswahl unter den verschiedenen nachexilischen Königen ist sehr gering. An die hasmonäischen Fürsten oder Könige von Jonathan bis Hyrkan II. ist nicht zu denken, weil diese nicht aus einem fremden Stamme waren, sondern erbliche Dynasten. Wir können jetzt den tyrannischen König, auf welchen öfter in Kohélet angespielt wird, genau definiren. Er muss zugleich ein einheimischer und ein fremder gewesen sein, der in und über Jerusalem herrschte

---

1) Ueber die Bedeutung von שלט und שלטים in Kohélet, vergl. Glossar.

und doch nicht zum jüdischen Volke gehörte, also nicht ein nationaler König war. Je mehr wir die Verse urgiren, in denen auf einen so beschaffenen König und seine Umgebung angespielt wird, desto deutlicher treten seine Umrisse heraus. Seine Fürsten werden als gemachte Fürsten bezeichnet, die eigentlich Sklaven sind, aber auf Rossen wie Fürsten reiten, während die eigentlichen Adligen des Landes wie Sklaven zu Fuss gehen müssen. Ist diese Bezeichnung noch nicht deutlich genug? Nimmt man noch hinzu, dass eben dieser König selbst ein Parvenü, ja, geradezu ein Sklave genannt wird (נער), so kann man mit Fingern auf ihn weisen. Es kann kein anderer als Herodes gemeint sein, der idumäische Parvenü, oder der idumäische Sklave, der den Judäern von den Römern aufgezwungen worden war, und der das judäische Volk tyrannisch mit raffinirter Grausamkeit behandelt hat. Es ist eigentlich unbegreiflich, dass die Forscher nicht auf Herodes gekommen sind, der doch so unverkennbar deutlich in Kohélet geschildert ist! „Wehe dir Land, dessen König eine Sklave ist, und dessen Fürsten schon am Morgen schwelgen".

Nur der Umstand, dass sie den Endabschluss des Kanon sich zu früh gedacht haben, etwa in Nehemia's Zeit, hat sie gehindert, den Blick so tief hinabschweifen zu lassen. Sie haben sich selbst ein Hinderniss geschaffen, über das sie nicht hinweg kommen konnten; denn der Kanon ist erst spät, sehr spät abgeschlossen worden, das lässt sich unwiderleglich beweisen (s. Anhang).

Sobald man an Herodes denkt, öffnet sich sofort ein klares Verständniss für Kohélet. Der ganze Horizont erscheint erhellt. Wir begreifen die düstere Stimmung, den nagenden Schmerz, die darin herrschen, die Verzweiflung, die den Tod als eine Erlösung herbeiwünscht. Die aramäisch und neuhebräisch gefärbte Sprache und Satzbildung, die durchschimmernden Gräcismen, die bereits in der Sprache eingebürgert erscheinen (vergl. Anhang), die Anspielungen auf die Uebertreibungen der Essäer, der „Eidscheuen", worauf auch schon der taktvolle Zirkel aufmerksam gemacht und noch eine andere Spur, alle

diese Momente zwingen dazu, Kohélet so spät als möglich zu setzen. Sämmtliche Anspielungen auf den „König“ erscheinen durch diese Annahme deutlich und prägnant. Der alte und thörichte König, der sich gar nicht mehr warnen lassen kann, und der in seiner Regierung arm und elend geworden ist (c. 4), er kann sich nur auf Herodes beziehen. Der Jüngling im Kerker, welcher dessen Nachfolger werden soll, und dem das ganze Volk anhänglich ist (das.), es ist Herodes' designirter Nachfolger Alexander, der Sohn der vielgeliebten und vielbetrauerten Mariamne, welchen Herodes, im Verdacht, dass er ihm nach dem Leben trachtete, in den Kerker geworfen hat (vergl. Commentar). Der König, dem man wegen des Eides (der Treue), den er aufgelegt hat, gehorchen soll, der Alles thun darf, was ihm einfällt, und zu dem man nicht sagen darf: „was thust Du?“, dem man daher aus dem Wege gehen soll, um nicht in Gefahr zu gerathen (c. 8), wer kann anders darunter gemeint sein, als Herodes? Der König, dem Alles durch bestellte Spione hinterbracht wird (c. 10 Ende), es kann wieder kein Anderer als Herodes sein. Kurz, man wird keinen König in der nachexilischen Zeit finden, auf den alle diese Züge zusammengenommen so gut, so ungezwungen, so sich von selbst empfehlend passen, als eben den idumäischen Emporkömmling, der mit Hilfe der Römer das Volk knechtete, die Grossen demüthigte und beraubte, die Niedrigsten emporhob, um sie als Werkzeuge seiner Tyrannei zu gebrauchen, der schwelgerisch lebte und zuletzt durch eine tragische Wendung seines Geschickes, von der Nemesis ereilt, in Thorheit und Verzweiflung verfiel. Wohlverstanden, einen einheimischen König von diesem Charakter und diesen Thaten, wie der in Kohélet geschilderte, findet man ausser Herodes nicht, und nur an einen solchen muss man denken, wenn man nicht in Ungereimtheiten verfallen will. Denn das Joch fremder Könige zu tragen, war das judäische Volk seit dem Exil so sehr gewöhnt, dass es desswegen nicht so sehr in Verzweiflung zu gerathen brauchte. Es ist den Anhängern der „persischen Zeit“ schwer geworden, nachzuweisen, dass diese drücken-

der als die frühern oder spätern gewesen ist. Warum klagt Maleachi — mit dem man sogern Kohélet parallelisirt — nicht über den Druck der Satrapen oder Könige? In Folge dieser Annahme kann Kohélet gerade in der Zeit verfasst sein, als Herodes seinen Sohn Alexander in den Kerker geworfen hat, um das Jahr 8 der vorchristlichen Zeit (s. Commentar zu IV, 13—16).

Auch von einer anderen Seite betrachtet, wird man zu demselben Ergebniss geführt. Die Rolle, welche der Verf. seinen König Kohélet spielen lässt, nimmt sich eigentlich recht wunderlich aus. Er, der König, welcher vom Anfang bis zum Ende spricht, persiflirt öfter den König oder einen König. Der König Kohélet klagt über einen König, dass er solche Himmelschreiende Ungerechtigkeit im Lande begeht. Ist das nicht sonderbar? Der Verf. zeigt sich sonst als einen Künstler, der seine Gedanken und Beispiele gut zu gruppiren versteht, und er sollte, wie ein Stümper, die Rolle vergessen haben, die er seinem König Kohélet zugetheilt hat? Es ist nicht daran zu denken. Die Ausleger wussten sich auch keinen Rath, wie sie diese Schwierigkeit lösen sollten. Wie kann ein Schriftsteller eine Fiction aufstellen, um sie selbst zu zerstören? (Vergl. Knobel S. 78. Jahn Einl. ins alt. Test. II, 849. Hitzig Vorbemerk.) Wie aber, wenn der König, der nach einer langen Regierung durch Frevel und Unglück in seinem eigenen Hause zu dem beschämenden Geständnisse gebracht werden soll, dass all sein Thun und Streben eitel und vergänglich war? Wenn gerade der König selbst es aussprechen soll: Ich hasse all' das Werk meiner Mühe, die ich unter der Sonne gehabt, dass ich es einem Menschen nach mir hinterlassen soll! Wer weiss, ob er ein Weiser oder ein Thor sein wird, und er soll herrschen über all das Werk meiner Mühe? So konnte, so musste Herodes in seinen letzten Jahren sprechen, als er bei dem Gedanken, wem er das Land seiner Usurpation hinterlassen soll, von Raserei ergriffen war. Der Verf. liebt solche drastische Personification. Wenn er ein allgemeines Beispiel aufstellt: „Es giebt einen Einzelnen, der keinen Zweiten hat, nicht ein-

mal einen Sohn und Bruder, und kein Ende ist seiner Bemühung; sein Auge wird nicht satt vom Reichthum“ so fährt er in der ersten Person fort: „Und für wen mühe ich mich ab und lasse meine Seele Mangel an Genuss leiden?“ (IV. 8.) Ich glaube diese Personification giebt den Schlüssel zu dem ganzen Buche. Aus Herodes' tiefverzweifelter Gemüthsstimmung heraus lässt der Verf. seinen Kohélet sprechen. Die ganze Schilderung von Genüssen, die sich der König verschafft hat, passt ganz vorzüglich auf Herodes. „Ich habe meine Werke in grossem Massstabe ausgeführt, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge, machte mir Gärten und Paradiese, und pflanzte in ihnen Bäume von allerlei Früchten. Ich machte mir Kanäle von Wasser, um durch sie Bäume treibende Wälder zu bewässern[1]), kaufte Sklaven und Sklavinnen, und Hausleute hatte ich, auch Heerden von Rindern und Kleinvieh hatte ich mehr als alle, die vor mir in Jerusalem waren. Ich sammelte mir auch Silber und Gold und Schätze der Könige und Länder, ich habe mir verschafft Sänger und Sängerinnen und Ergötzlichkeiten der Menschenkinder etc.“ Auf dieses üppige Leben des Genusses hat kein judäischer König soviel Sorgfalt als Herodes verwendet — und hinterher fand er zu seinem nagenden Schmerze, dass alles Hauch und Wind war, da hasste er sein Leben. Will man dieses Buch in seiner ganzen Tiefe verstehen, so muss man davon ausgehen: Kohélet der König ist Herodes. Wer sagt uns denn eigentlich, dass er sich als Nachkommen Davids ausgab? Im Texte kommt nichts davon vor. Da sagt er uns nur: „Ich Kohélet bin König über Israel in Jerusalem geworden,“ mehr nicht. Im Texte kommt der Name nicht weiter vor (über VII, 27. vergl. Commentar). Nur die Ueberschrift nennt ihn Sohn Davids. Es ist die Combination der letzten Kanon-Sammler: Ein König in Jerusalem, der nach Weisheit forschte, könnte doch nur Salomo gewesen sein! Diese Ueberschrift hat die Ausleger verleitet, anzunehmen, der

---

1) Vergl. die Schilderung von der Anlegung der Festung Herodium Jos. Antiqq. XV, 9. 4, und Parallelen im jüdischen Krieg.

Verfasser habe seine Weisheit Salomo in den Mund legen wollen. Der Text kennt aber diese Mystification keinesweges. Er lässt nur einen König Kohélet sprechen, der tausend Gründe zu grämlichen Expektorationen hatte. Man hat sich zu viel Mühe gegeben, das Wort קהלת oder הקהלת zu erklären, hat stupende Gelehrsamkeit darauf verwendet, und am Ende war es vielleicht nur ein Spitzname, der vielleicht den Eingeweihten in jener Zeit bekannt war. Spitznamen waren in der nachexilischen Zeit sehr häufig. Ein regelrechter hebräischer Name ist das Wort keinesweges.— Die richtige Bemerkung Hengstenbergs: „Es war für den Verf. gefährlich, weil überall Aufpasser waren, mit der Sprache frei herauszugehen" bezieht er zwar auf die heidnischen (persischen) Zwingherren; diese hätten solche Vorsicht nöthig gemacht; aber das ist errathen und keinesweges sinngemäss. Denn im Texte wird deutlich genug darauf angespielt, dass der in Judäa herrschende König überall seine Aufpasser und Spione hatte, die ihm Alles hinterbrachten, darin liegt der Schlüssel zur Räthselhaftigkeit des Buches. Der Verf. wollte diesen König geisseln, aber er durfte nicht mit der Sprache heraus, um nicht in den Kerker von Hyrkanion zu wandern. Daher sein Versteckenspielen. So oft er deutlich auf den tyrannischen, verhassten König hinweist, bricht er plötzlich ab und spricht von etwas anderem, macht scheinbar harmlose Bemerkungen. Als er von dem alten und thörichten König gesprochen hatte, der in seiner Regierung elend geworden, und von dem eingekerkerten Jüngling, der sein Nachfolger werden soll, und mit dem es Alle halten, geht er unvermittelt zu einem andern Thema über. „Achte auf deine Schritte, wenn du ins Gotteshaus gehst" (IV, 17 fg.). Eben so abgebrochen erscheint c. VIII, 6 nach einem satyrischen Ausfall auf den König voller Willkür und Gewaltthätigkeit. Und eben so, wenn er von der Spionage spricht, die dem König alles hinterbringt, schweift er ab: „Sende dein Brod auf das Wasser" etc. (c. XI.). Ein Theil des Buches erweist sich als eine Satyre gegen einen tiefverhassten König des Landes und gegen seine Creaturen. Aber der

König selbst und seine Spione durften es nicht merken, sonst wäre der Verf. und sein Werk gefährdet gewesen. Er musste daher bald sein Visir lüften, bald wieder rasch schliessen. Diese Betrachtung giebt auch den Schlüssel zu der Zusammenhangslosigkeit des Buches. Es scheint planmässig mit einer gewissen Unordnung angelegt. Für den verständigen Leser ist viel gesagt, der Unverständige aber und der Böswillige sollten nichts von der Tendenz merken. Möglich, dass die Wahl mancher Worte von dieser zugleich aggressiven und vorsichtigen Tendenz bedingt ist. „Weh dem Lande, dessen König ein Sklave", ist נער für עבד gebraucht, um nicht gar zu deutlich Herodes zu brandmarken.

So wäre demnach Kohélet eine blosse politische Satyre? Satyrisch ist es allerdings gehalten, und das ist nicht zu verkennen; aber es geht weit über das politische Gebiet hinaus. Die Satyre richtet sich auch gegen andere Kreise. Wir werden dadurch tiefer in den Inhalt von Kohélet eingeführt. Dadurch wird die Abfassungszeit ihre Bestätigung erhalten können, und dadurch die Widersprüche in demselben ihre Lösung finden. Ganz entschieden hat Kohélet eine Volksklasse in Auge, welche über gewisse Vorgänge in ihrer Nähe von tiefem Unmuth verzehrt war. Mehrere Verse und Partien weisen darauf hin. „Sei nicht voreilig, in deinem Geiste unmuthig zu sein; denn der Unmuth ruht im Schoosse der Thoren. Sage nicht: wie ist das geworden, dass die früheren Tage besser waren als diese (gegenwärtigen); denn nicht aus Weisheit hast du Solches gefragt." (VII. 9 u. 10). In der Schlussbetrachtung, in der er der Jugend ein Musterbenehmen empfehlen will, heisst es vor Allem: „Entferne Unmuth aus deinem Herzen und halte Gram ab von deinem Leibe, denn die Jugend und die Manneskraft sind vergänglich" (XI Ende). Das Wissen und die Erkenntniss sind dem Verfasser desswegen so widerwärtig, weil sie zu Grübeleien und dadurch zum Unmuth führen: „Ich habe erfahren, dass auch dieses (Suchen nach Weisheit) ein Jagen nach Wind ist. Denn je mehr Weisheit, desto mehr Unmuth, und wer Erkennt-

niss vermehrt, vermehrt Schmerz.“ (I Ende). Was folgt daraus? Weil die Gegenwart so schlecht und so unerträglich war, überliessen sich Einige dem Unmuthe und dem Schmerze, grübelten und klügelten, wie sie dem abhelfen oder ihm entgehen könnten. Ganz besonders scheint diese Gemüthskrankheit, dieser Weltschmerz, wenn man so sagen darf, unter der judäischen Jugend Platz gegriffen zu haben. Denn die Schlussermahnung, das Leben zu geniessen, und sich nicht dem Unmuth und der Verzweifelung zu überlassen, ist eben an die Jugend gerichtet. Der Verfasser von Kohélet theilte nicht diesen Gram, das ist nicht zu verkennen. Im Gegentheil, er legte sein Buch darauf an, die Jugend von diesem Abhärmen, von dieser Grübelei abzumahnen. Zweierlei Betrachtungen stellt er dieser Krankhaftigkeit entgegen. Die Eine lautet: „Ihr könnt es nicht ändern, da es Gott so gefügt hat,“ und die Andere: „Es ist nicht wahr, dass vordem Solches nicht vorgekommen ist. Es giebt nicht ganz Neues unter der Sonne.“ Aehnlich hat J. G. Eichhorn die Grundgedanken aufgefasst (allg. Bibl. d. Bibl. Lit. Jahrg. 1792 S. 916 fg.). Sie liegen eigentlich auf der Hand. Nur erschöpfen sie nicht den ganzen Inhalt von Kohélet, wie Eichhorn meinte. Die Ermahnung, nicht unmuthig zu sein, schliesst er mit den Worten: „Geniesse das Werk Gottes; denn wer vermag zu bessern, was er schlecht gemacht hat? Am Tage des Glückes sei glücklich, und am Tage des Unglücks sieh ein, dass Gott Eins gegen das Andere gemacht hat“ (VII, 13—14). Als Erklärung zu dem Letzteren dient die Betrachtung: „Alles hat Gott gut zu seiner Zeit gemacht . . . Für Alles giebt es eine Zeit unter dem Himmel: eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen, eine Zeit zu klagen und eine Zeit zu tanzen.“ (III).

Die ganze Einleitung des Buches ist eigentlich diesen beiden Betrachtungen gewidmet, dass die Zustände, wie sie jetzt sind, nicht neu, sondern schon früher vorgekommen sind, ohne dass die Menschen Kunde davon haben, wie auch die gegenwärtigen Zustände den

Spätern nicht im Gedächtnisse bleiben werden, dass also die Welt nicht untergeht, wenn eine Zeit auch unerträglich scheint. So wie die Sonne auf- und niedergeht, kreist und umläuft, so wie der Wind sich im Kreise dreht, und wie die Gewässer von den Flüssen ins Meer und vom Meere wieder in die Flüsse strömen, ebenso ist es mit dem Menschengeschlecht: „Ein Zeitalter vergeht, das andere kommt, aber die Erde (die Bewohner der Erde) bleibt.“ Das ist die eine philosophische Betrachtung. Die Andere ist: dass das Grübeln zu nichts führt: „Was krumm ist, kann nicht gerade gemacht, und das Mangelhafte kann nicht ergänzt werden.“ (I 15). Anfang und Ende von Kohélet ergänzen einander. Da Alles schon einmal da gewesen und es nicht ganz Neues auf der Welt giebt (obwohl Einige so kurzsichtig sind zu behaupten: sieh das ist doch neu!), und endlich da Alles vergänglich ist (auch die unerträglichen Zustände), so soll sich die Jugend nicht vergrämeln, sondern das Leben, wie es Gott gegeben hat, geniessen, ehe die Gebrechlichkeit des Alters eintritt, und das Geniessen nicht mehr möglich ist. — Die Grübelei (התחכם) schien dem Verfasser ein Uebel zu sein.

Dieser Unmuth und diese Grübelei mussten bereits so sehr zur Thorheit ausgeartet sein, dass der Verfasser die Lebensfreudigkeit geradezu und angelegentlich zu empfehlen für nöthig fand. Eine strenge Askese scheint um sich gegriffen zu haben, die in Vernachlässigung der Kleider, in Verachtung der feineren Genüsse, selbst in Fasten und in Widerwillen gegen die Ehe sich äusserte. Darauf führen die Verse: „Gehe, geniesse in Freuden dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein . . . . Zu jeder Zeit mögen deine Kleider weiss sein, und Oel möge auf deinem Haupte nicht fehlen. Geniesse das Leben mit einem Weibe, das du liebst, alle Tage deines vergänglichen Lebens.“ (IX, 7—9). Daher wird öfter eingeschärft, dass es eine Gottesgabe sei, zu essen, zu trinken und überhaupt das Gute zu geniessen. Diese Ermahnung ist nur gegen das asketische Fasten, gegen die Thorheit der Zeit gerichtet, und bedingt nicht eine absolute eudä-

monistische Anschauung des Verfassers, wie die Ausll. annehmen. — Diese asketische, man möchte sagen mönchische Richtung wird deutlich genug in Kohélet geschildert und gegeisselt. Wir müssen tiefer darauf eingehen, weil sie die Ausleger verkannt und da Widersprüche gefunden haben, wo bei näherer Betrachtung keine sind. — Wir haben gefunden, dass der Verfasser von Kohélet gerade gegen den Unmuth, den Murrsinn, die Grämelei und Grübelei ankämpft. Nun kommen Sätze vor, die sich auf den ersten Blick ausnehmen, als wenn er gerade dem Unmuth und der Trauer das Wort geredet hätte. „Besser ist Unmuth als Lachen; denn bei Traurigkeit des Antlitzes ist wohl das Herz“ (VII, 3). Damit hängen die vorhergehenden und nachfolgenden Verse zusammen: „Besser . . . der Tag des Todes als der Geburt: besser zu gehen ins Trauerhaus als ins Haus des Gelages; da Jenes das Ende des Menschen, so wird sich der Lebende zu Herzen nehmen. . . Das Herz der Weisen im Trauerhause und das Herz der Thoren im Freudenhause.“ Aber kann der Verfasser von Kohélet in einem Athemzuge das Eine und das Entgegengesetzte empfohlen haben? Wenn er vorher geäussert hat: „Besser Unmuth als Lachen,“ kann er unmittelbar darauf sagen: „Sei nicht übereilt, unmuthig zu werden, denn Unmuth ruht im Schooss der Thoren?“ Man hat einen kleinen Schlusssatz nicht beachtet, der den Sentenzen der Trauerhaftigkeit eine andere Wendung giebt. Dieser Satz, welcher die ganze Betrachtung abschliesst, lautet: „Besser zu hören das Drohen des Weisen als anzuhören das Lied des Thoren, denn wie das Geräusch der Dornen unter dem Topfe, so das Lachen des Thoren. Auch das ist eitel.“ Das Letzte גם זה הבל ist eben die Betrachtung oder der Spott des Verfassers über die finstere Lebensanschauung. Er negirt damit diese Grämelei und setzt ihr seine Philosophie in derselben Sentenzform entgegen: „Besser ist ein Langmüthiger, denn ein Vergrämter. Hege nicht Unmuth, denn der Unmuth ruht im Schoosse der Thoren!“ Kohélet verwirft gerade diese lebensfeindlichen

Sentenzen und nennt diejenigen, welche sie hegen und aussprechen, Thoren (vergl. Comment.).

Wir müssen hier einen Augenblick halt machen, um zu hören, wie die Hauptausleger diesen offenbaren Widerspruch gelöst haben. Ewald geht leicht darüber hinweg, ohne ihn auch nur zu betonen. Mendelssohn, Knobel und Hengstenberg fassen, um die Widersprüche auszugleichen, das Wort כעס ohne sprachliche Berechtigung bald in schärfer, bald in milder Bedeutung. Der Erstere weitläufig (Einl. S. 10). Knobel (S. 32): „So nennt der Verf. c. VII, 9 den Unmuth (כעס) thöricht, während er ihn V. 3 als besser denn Lachen bezeichnet. Man verstehe dort Gram und Aerger über nicht zu ändernde Dinge, hier aber gesetzten Ernst des besonnenen Weisen.“ Und eben so im Commt. S. 237: „כעס wohl hier bloss starke Bezeichnung des Ernstes, einer ernsten gesetzten Haltung im Gegensatze zur ausgelassenen Lustigkeit . . . und will sagen: mag der Ernst des Weisen selbst an Grämlichkeit grenzen, immer doch ist er besser, als die ungezügelte Fröhlichkeit des Thoren.“ Dieser Auffassung schliessen sich Herzfeld und fast sämmtliche Ausleger bis auf Zöckler an. Noch gezwungener ist die Lösung bei Hengstenberg (S. 162): „Der Unmuth wird hier empfohlen, in V. 9 verworfen. Die Entrüstung, wie sie das Leiden hervorzurufen pflegt, ist gleich gut und übel, gut, wenn sie sich gegen die Sünde, übel, wenn sie sich gegen Gott und die Werkzeuge seiner Gerechtigkeit richtet. Der Unmuth, wie er hier empfohlen wird, ist der Sache nach Busse.“ — Zu V. 9 (S. 167): „Der Unmuth oder Zorn ist als gegen Gott und die von ihm begünstigsten Uebelthäter zu denken, in dem vorliegenden Falle die Heiden.“— Wenn diese so auffallend willkürliche Ausgleichung bei Knobel als Rathlosigkeit erscheint, so ist sie bei Hengstenberg als Verkehrtheit anzusehen. Sie schmeckt bei ihm nach salbungsvoller Homilie, wie die Kirchenväter sich Kohélet zurecht zu legen pflegten. Hitzig ahnte so etwas, dass der Verfasser doch nicht den Unmuth preisen konnte, den er doch bald darauf tadelnswerth findet; aber er hat sich oder dem Leser die Sache nicht klar gemacht. Er meint

(S. 170): „Wie z. B. c. IV, 5, 6, so lässt sich auch hier *eine doppelte Stimme* vernehmen (vergl. V. 15, 16 (?) v. 3 mit 9), indem die Forschung durch den Widerspruch, gleichsam in Zickzack sich bewegend, zum Ziele zu gelangen sucht. Doch haben wir auch hier kein eigentliches Zwiegespräch, sondern der Verfasser selbst führt beide Stimmen. Er entwickelt den Gedanken, bis er einen Fehler darin entdeckt, erhebt einen Einwurf und sucht ihn sich zu beantworten. Schliesslich bleibt diese Antwort aus; und ein ausführlicher Widerspruch besteht zu Rechte.“ Das heisst aber Räthsel durch Räthsel lösen. Bei allen diesen Ausgleichungen kommt das prägnannte: גם זה הבל nicht zur Geltung, es erscheint vielmehr überflüssig und störend. Aber gerade dieser Schluss des Verses schliesst die Sentenzen der finsteren Lebensanschauung mit einer Verwerfung ab. Das, was hier in Sentenzform von dem Vorzug des Unmuths, der Trauer, des Todes gesagt ist, *ist auch eitel*. Die folgenden Verse stellen gerade das Entgegengesetzte von jenen Sentenzen auf.

Ist dem so, so sehen wir die Lebensansichten derer, welche der Verf. verspotten oder belehren wollte, deutlich geschildert. Finster und düster schlichen sie umher, mochten kein fröhliches Lied hören, an keinem heiteren Mahle theilnehmen, nur an Trauer und Wehklage weidete sich ihr verdüstertes Gemüth, sie hassten das Leben, und der Tod erschien ihnen als ein willkommener Gast, der ihnen Erlösung bringen würde. Ja, bis zum unnatürlichen Wunsch zu sterben hatte sich damals der Gram gesteigert. Welcher traurige Zustand muss zu dieser Zeit geherrscht haben, dass Einige, und, wie es scheint, gerade die von Leben strotzende Jugend allen Genüssen den Rücken kehrten und den Tod herbeiwünschten! Wohl zu merken: es war keine Zeit religiöser Verfolgung oder gehäufter Unglücksfälle durch äussere Feinde: denn davon kommt in Kohélet nichts vor. Wir müssen wieder auf die Abfassungszeit zurückkommen. Solche krampfhafte oder krankhafte Paroxysmen lassen sich nur aus der Herodianischen Missregierung erklären. Zwei Thatsachen, die Josephus aus dieser Zeit

von dem Volksunwillen gegen diesen gewissenlosen Usurpator und Schänder der jüdischen Sitten erzählt, geben den Commentar dazu. Zehn Männer verschworen sich gegen ihn, weil Herodes alle Verhältnisse umkehrte, das Fremdländische mit Gewalt einführte, und dem Worte nach König des Volkes, der That nach ein Feind desselben schien (*Ἐξαλλαττομένης αὐτοῖς τῆς πολιτείας, περιορᾷν Ἡρώδην, πρὸς βίαν ἐπεισάγοντα τὰ μὴ δι' ἔθȣς ὄντα, καὶ λόγῳ μὲν βασιλέα, τῷ δ' ἔργῳ πολέμιον φαινόμενον τοῦ παντὸς ἔθνȣς*). Unter diesen Verschwörern befand sich auch ein Blinder. Verrathen, gestanden sie ihre Absicht ihn zu tödten offen ein, zeigten ihre Dolche und sagten aus, dass sie es für ehrenhaft hielten, für die vaterländischen Sitten zu sterben. Unter Qualen wurden sie hingerichtet. Aber das Volk zerriss ihren Angeber in Stücken (Josephus Antiqq. XV, 8, 3—4). Noch belehrender ist die Geschichte von den Bilderstürmern für den Hass, den die judäische Jugend gegen Herodes empfand. Zwei angesehene Gesetzeslehrer von der äusserst strengen Partei (*δύο σοφισταὶ (λογιώτατοι) . . . μάλιστα δοκȣ̃ντες ἀκριβȣ̃ν τὰ πάτρια*, Bell. jud. I 33, 2), nämlich Juda der Sohn des Zippori und Matthatias, Sohn des Margal (Margaloth), welche eine grosse Schaar Jünglinge um sich hatten (*τούτοις ȣ̓κ ὀλίγοι προςῄεσαν τῶν νέων ἐξηγȣμένοις τȣ̀ς νόμȣς*), begeisterten diese zum tollkühnen Versuch, den römischen Adler oberhalb des jerusalemischen Tempels, welcher Aergerniss gegeben hatte, herunterzuschlagen. Die Gesetzeslehrer und vierzig Jünger wurden ergriffen, gestanden ebenfalls ihre That ein und sagten aus, sie haben nur dem Gesetze gehorcht, und bestanden muthig den Tod (das. und Antiqq. XVII 6, 2—3).

Dieser Vorfall datirt zwar aus den letzten Monaten der Herodianischen Regierung; aber der gegen ihn concentrirte Hass datirt von früher her und wurde, wie sich gezeigt, von zwei Gesetzeslehrern genährt, welche zur strengen Schule gehörten. Von einer Fraktion der Pharisäer, welche Herodes feindlich gesinnt war, berichtet Josephus an einer anderen Stelle (Antiqq. XVII 2, 4): *Καὶ ἦν γὰρ μόριόν τι Ἰȣδαϊκῶν ἀνθρώπων ἐπ' ἀκριβώσει μέγα φρονȣ̃ν τȣ̃ πατρίȣ νόμȣ, οἷς*

χαίρειν τὸ θεῖον προςποιεμένων ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις. Φαρισαῖοι καλἓνται, βασιλεῦσι (βασιλεῖ[1]) δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς κἀκ τἓ προὔπτε εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλάπτειν ἐπηρμένοι. Παντὸς γἓν τἓ Ἰεδαϊκἓ βεβαιώσαντος δὶ ὅρκων ἦ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι, καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι, οἵδε οἱ ἄνδρες ἐκ ὤμοσαν, ὄντες ὑπὲρ ἑξακιςχίλιοι· καὶ αὐτἓς βασιλέως ζημιωσαντος χρήμασιν, ἡ Φερώρε γυνὴ τὴν ζημίαν ὑπὲρ αὐτῶν εἰςφέρει. Diese grosse Zahl, über sechs Tausend Pharisäer, welche Herodes den Eid nicht leisten mochten, dafür in Strafe genommen wurden und dem König einen feindlichen Sinn zeigten, machten nur einen Theil derjenigen Partei oder Sekte aus, welche man mit diesem Namen bezeichnet. Denn sämmtliche Pharisäer waren weit zahlreicher, wie Josephus anderweitig berichtet. Es waren nur die genau oder streng das väterliche Gesetz Befolgenden, mit einem Worte die strenge Schule, die Schammaïten (vergl. Graetz, Geschichte der Juden B. III. Note 23). Diese Schule, welche es mit den Gesetzen des Judenthums sehr scrupulös nahm, musste in Herodes einen Erzfeind des Judenthums hassen, das er mit jedem Schritte verletzte. Die düstern Jünglinge, denen die Lebensfreuden verhasst waren, müssen wir uns aus dieser Schule denken, während Hillel den Jüngern seiner Schule einschärfte: „Sei von den Jüngern Aarons, liebe den Frieden, suche den Frieden, liebe die Menschen, um sie dadurch der Thora näher zu bringen“ (Abot I 12). Diese Sentenz hat, wie sämmtliche „Sprüche der Väter“, eine Pointe, die gerade gegen diejenigen gerichtet scheint, welche keine Nachsicht gegen die Feinde des Gesetzes üben wollten.

Sehen wir uns weiter in dieser Zeit um, so stossen wir auf eine düstere, pessimistische Abneigung der Schammaïtischen Schule gegen das Leben im Gegensatz zur Ansicht der Hillelitischen, die sich in einer Notiz (Babli Erubin p. 13^b) findet: die Schule Schammaï's sagte: „Es wäre besser für den Menschen gewesen, nicht geschaffen worden zu sein, als dass er geschaffen wurde.“ Die

---

1) Einige Codices haben den Singular, was auch besser passt; ed. Havercamp. I. p. 830 Nota t.

Schule Hillel's dagegen: „Es ist besser für den Menschen geschaffen worden zu sein, als dass er nicht geschaffen worden wäre“: בית שמאי ובית הלל: הללו אימרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. Zeigt sich nicht in dieser Sentenz dieselbe düstere Stimmung und Lebensfeindlichkeit wie im Spruche Kohélets: „Besser ist der Todestag als der Geburtstag“? Dieser von der Schammaïtischen Schule ausgesprochene Lebensüberdruss könnte zwar auch auf die Zeit nach der Tempelzerstörung bezogen werden. Allein so überwältigend auch der Schmerz über diese tragische Katastrophe war, oder weil er das war, so wirkte er gewissermassen wie die Katharsis. Das Unglück war von einem fremden Eroberer verhängt worden, traf Alle und wirkte nicht corrumpirend. Daher wird auch nur tradirt: Nach der Tempelzerstörung mochten einige frommen Pharisäer kein Fleisch essen und keinen Wein trinken (Babli Baba Bathra p. 60[a] aus der Tosifta Sota c. 15). Von Ekel am Leben ist dort keine Rede, wie denn auch die pessimistische Ansicht, dass der Mensch gar nicht hätte geschaffen werden sollen, sich bei dieser Gelegenheit nicht findet. Wir müssen daher diesen Ausspruch der schammaïtischen Schule: der Mensch hätte gar nicht geboren werden sollen, in die Zeit vor der Zerstörung und zwar in die herodianische Zeit setzen, in der sich auch andere Symptome der Verzweiflung zeigten.

Durch diese Prämissen ist uns der Weg zum Verständnisse von Kohélet besser gebahnt. Hass und Eifer, Unmuth, Verzweiflung, Lebensüberdruss zeigen sich in vielen Stellen desselben; aber der Verfasser theilt diese krankhaften Seelenstimmungen nicht, im Gegentheil er geht offenbar darauf aus, sie zu bekämpfen. Seine Ermahnung, die Jugend zu geniessen, leitet er drastisch ein: „denn wer Verbindung mit dem Leben hat, hat noch Hoffnung; denn einem lebenden Hunde gehts besser, als einem todten Löwen. Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden; die Todten wissen aber gar nichts, und sie haben keinen Lohn, denn ihr Andenken ist vergessen, auch ihre Liebe, wie ihr Hass und ihr Eifer sind entschwunden, und

sie haben nimmer mehr Theil an dem, was unter der Sonne geschieht. Geh' iss dein Brod in Freuden etc." (IX. 4—7). Von solchen unzweifelhaften Sätzen muss man sich leiten lassen, dann braucht man nicht von den scheinbaren Widersprüchen erdrückt, zu abenteuerlichen Auslegungen Zuflucht zu nehmen. Sein eigenes Glaubensbekenntniss sprach der Verfasser in der Schlussermahnung aus: „Freue dich, Jüngling, deiner Jugend", das, wenn es auch eudämonistisch oder epikuräisch klingt, nicht den Epikuräismus predigen, sondern gegen das entgegengesetzte Extrem polemisiren will. Mit dieser Theorie war es ihm Ernst. Alles, was damit nicht stimmt, ist daher nicht als Ueberzeugung des Verfassers, sondern als gegnerische Ansicht anzusehen; das ist der richtige Maassstab. Wenn aber Hitzig gerade die Polemik gegen den König (VIII. Anf. und X. 16 fg.) und Ewald wieder andere Verse nicht vom Verfasser vertreten wissen will (S. 273 Note), so ist das Alles gerathen, weil durch nichts gerechtfertigt oder auch nur angedeutet.

Ein Punkt muss noch beleuchtet werden. Der Verfasser bekämpft entschieden die Unsterblichkeitslehre. Warum thut er das mit solchem Nachdruck und solcher Entschiedenheit? Der Lebensüberdruss, der bei der Jugend um so auffallender war, wurde wohl von der Idee der Unsterblichkeit genährt. Dort werde die hier vermisste Ausgleichung hergestellt werden, das war die Hoffnung. Der Verfasser legte daher viel Gewicht darauf, diese Ansicht zu bekämpfen oder wenigstens die Gewissheit derselben zu erschüttern, und darum kommt er so oft darauf zurück. Es ist wohl zu beachten, dass so oft in Kohélet die Unsterblichkeit in Abrede gestellt wird, zugleich das Geniessen der Lebensgüter empfohlen wird. Das erste Mal, wo der Verfasser noch nicht bestimmt, sondern nur zweifelnd von der Unsterblichkeit spricht. „Menschen und Thier unterliegen dem gleichen Geschicke; Alles geht zu einem Orte, Alles ist aus Staub geworden, und Alles kehrt zu Staub zurück. Wer weiss, ob der Geist des Menschen nach oben steigt, und der Geist des Thieres nach unten zur Erde fährt?

So habe ich erfahren, dass nichts besser ist, als dass sich der Mensch seines Werkes erfreue; denn das ist sein Theil. Denn wer wird ihn heimbringen zu sehen, was nach ihm sein wird?“ (III, 19—22.). — Das zweite Mal lautet die Ermahnung bestimmter: „Am Tage des Glücks sei im Glück … weil der Mensch nach seinem Ende gar nichts findet“ (VII, 14). Noch stärker zum letzten Male: „Iss dein Brod in Freuden … Geniesse das Leben mit dem Weibe … Alles was Du mit Deiner Kraft vermagst, thue, denn es giebt kein Thun, keine Klugheit, kein Wissen und keine Weisheit in dem Grabe, wohin Du gehst.“ Diese Behauptung und diese Ermahnung müssen daher im Zusammenhange gefasst werden. Die Erwartung auf die Fortdauer der Seele jenseits des Grabes hat die Unzufriedenen und Trauernden dahin gebracht, sich einer strengen Askese zu unterwerfen, die Lebensgenüsse und das Leben selbst zu verachten. So sehr ist Kohélet verkannt worden, dass selbst sein so offen zu Tage liegendes Bekämpfen der asketischen Abstinenz übersehen wurde. Schrader stellt die Voraussetzung auf: „Kohélet versetzt uns in eine Zeit … da man, der Verzweiflung an allem Höheren nahe, in irdischem Genusse die gesuchte Befriedigung … zu finden glauben konnte“ (de Wette's Einleitung in die Bibel 8. ed. 1869, S. 541). Aber wenn dem so wäre, wozu brauchte der Verfasser das Geniessen so sehr zu empfehlen? Gerade das Gegentheil ist anzunehmen: das Buch versetzt uns in eine Zeit, in der die Verzweifelung es dahin gebracht hat, dass Manche dem Genusse entsagten und sich den Tod herbeiwünschten. Diese Thorheit geisselt der Verfasser und tritt ihr entgegen: Es giebt keine Fortdauer nach dem Tode. Hat er damit eine häretische Ansicht aussprechen wollen? Keineswegs. Sehr richtig bemerkt Joh. Er. Chr. Schmidt: „Man sollte dieses alte philosophische Buch nicht aus dem neuen Testamente oder aus Leichenpredigten, Todtenliedern erklären wollen“ (Salomo's Prediger oder Kohélet's Lehren S. 227). Das Judenthum, das altbiblische, wie das nachexilisch-sopherische, hat die Unsterblichkeitslehre keineswegs als Glaubensartikel aufge-

stellt. Das durch die sopherische Leitung neu aufgebaute Judenthum kennt nur die Auferstehung der Leiber (תחיית המתים, *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*), was gar nicht die Fortdauer der Seele bedingt, sondern es wird als ein neuer Schöpfungsakt Gottes angesehen, wodurch der Leib erweckt und ihm eine Seele eingehaucht werden würde. Wenn Josephus den Pharisäern das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele vindicirt, so hat er für griechische Leser schablonengemäss die Auferstehung mit der Unsterblichkeit identificirt. Bekanntlich betonen die Evangelien auch nur die Auferstehung und keineswegs die Unsterblichkeit. Diese Theorie ist den Juden erst von Alexandrien aus durch die platonische Philosophie zugeführt worden, und konnte lange keine Wurzel fassen, als Dogma anerkannt zu werden. Sirach stellt ganz gleichklingende Sätze wie Kohélet auf, die in den Augen der recipirten Dogmatik sich sehr ketzerisch ausnehmen. Die Verse in Sirach (c. XVI, 11—19) sind zwar im Texte der Septuaginta sehr corrumpirt, wenn man sie mit der syrischen Version vergleicht. Aber ganz bestimmt tritt auch in denselben die Ansicht heraus, dass über das, was nach dem Tode erfolgen werde, keinerlei Gewissheit herrsche: „Mein Sohn, so viel Du hast, thue Dir gütlich ... Erinnere Dich, dass der Tod nicht aufschiebt, und das Bündniss mit dem Grabe ist dir nicht vorgezeigt worden ... Im Grabe ist keine Lust zu suchen ... Wie die Blätter am Baum, die einen welken, die anderen blühen, so das Geschlecht von Fleisch und Blut, das eine stirbt, das andere wird geboren." — Das jüdische Bewusstsein nahm so wenig Anstoss an diesem Bezweifeln des Unsterblichkeitsglaubens, dass dieselben sirachidischen Sätze von einem Lehrer des Talmud hebräisch in zusammengezogener Fassung wiedergegeben werden (bab. Trakt. Erubin p. 54[a]): אמר ליה רב לרב המנונא : בני אם יש לך הטיב לך, שאין בשאול תענוג, ואין למות התמהמה. ואם תאמר אנית לבני, חוק בשאול מי יגיד לך. בני האדם דומים לעשבי השדה הללו נוצצין והללו נובלין. Rab sprach zu einem seiner Jünger: „Mein Sohn, wenn Du hast, thue Dir gütlich, denn im Grabe giebt es kein Vergnügen, und der Tod wartet nicht. Meinst

Du, Du wollest es Deinen Kindern hinterlassen, wer verkündet Dir das Bündniss mit dem Grabe? Die Menschen gleichen den Kräutern des Feldes, diese blühen, jene welken.“

Man ist daher nicht berechtigt, den Verfasser von Kohélet einen Skeptiker oder Materialisten zu nennen, weil er die Unsterblichkeit leugnet; er stand damit nicht mit den zu seiner Zeit anerkannten Dogmen des Judenthums im Widerspruch, wie man ihn ebenso wenig einen Eudämonisten oder Epicuräer nennen darf, weil er das Geniessen empfohlen hat. Er wollte nur die sinnlose Askese, den Lebensüberdruss und das, was ihnen Nahrung gab, die Unsterblichkeitshoffnung niederkämpfen. Er wollte die Jünglinge und jungen Männer aus der dumpfen, brütenden, kopfhängerischen Verzweiflung reissen und sie mit dem Leben *quand même* versöhnen. Damit steht im Zusammenhange die Ermahnung, sich nicht einer übertriebenen Frömmigkeit zu überlassen (VII, 15—20 s. Comment.). Diese Einschärfung erhält erst die rechte Bedeutung, wenn man sich die übertrieben-fromme schammaïtische Schule vor Augen hält, in deren Mitte gerade jene finstere, lebensmüde Grübelei heimisch war. — Es ist, gelinde ausgedrückt, eine sinnlose Phrase, wenn unter anderem aufgestellt wird: „in Kohélet erscheint der alte Glaube mit dem modernen Zweifel im Ringen um die Obmacht.“ Welcher alte Glaube? doch nicht die Unsterblichkeitslehre? Diese war im Judenthum, es mag ein Fehler oder Vorzug sein, eben nicht ein altes Dogma. Auch hier muss man das Entgegengesetzte annehmen: der Verfasser kämpfte von seiner altjudäischen Ueberzeugung aus gegen Neuerungen an.

Zirkel, der zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass Kohélet Anspielungen auf die Essäer enthält, sah in jeder anti-asketischen Aeusserung eine Andeutung auf dieselben (S. 139): „Wenn ich Kapitel IV. 7—11 lese, so kann ich mich des Gedankens nicht entschlagen, der Verfasser thue einen Seitenblick auf die Essener hin und tadle ihre Ehelosigkeit und Trennung der natürlichen Bande der Anverwandtschaft bei ihrer rastlosen Arbeit. Eben so weiss ich

Kapitel IX. 2 unter demjenigen, welcher nicht opfert und sich vor dem Schwur fürchtet, keinen anderen zu verstehen als eben denselben.“ Es ist allerdings nicht zu verkennen, dass der Satz כאשר שבועה ירא, „der den Eid scheut“ auf die Eigenheit der Essäer hindeutet; dagegen nöthigen die Verse in Kapitel IV. nicht zu dieser Annahme. Die gesteigerte Askese der schammaïtischen Schule brachte ihre Anhänger den Essäern näher, und man kann daher nicht mehr unterscheiden, ob der Verfasser diese oder jene tadeln wollte. So wird ganz unzweideutig der hohe Werth der Feldarbeit und des Besitzes von Acker und Land betont, womit offenbar die kopfhängerische Stimmung, sich nicht an festen Besitz anzuklammern, bekämpft werden soll. —

Das vorletzte Kapitel, welches ganz besonders zum Geniessen ermahnt, ehe die Gebrechlichkeit des Alters eintritt, scheint gegen das um sich greifende Cölibat gerichtet zu sein. Nur durch diesen Hintergrund ist es verständlich und verliert den Anstrich von Trivialität, zu der die Ausleger es um die Wette herabgedrückt haben. Gerade zum Schluss verhüllt und verblümt der Verfasser seine Gedanken und wendet die mannigfaltigsten Tropen an, weil er Turpia melden will. Mehrere dieser Bilder sind für das Geschlechtsleben und dessen Organe angewendet. Der Mittelpunkt der Ermahung liegt in dem Verse: „Des Morgens streue aus Deinen Saamen und des Abends lass Deine Hand nicht sinken, denn Du weisst nicht, welches tüchtiger wird,“ d. h. „geniesse die ehelichen Freuden in der Jugend und im Alter“ (s. Comment.). Der Sinn des Ganzen ist entschieden: Kümmere Dich nicht um das, was Dir zustossen könnte; denn diese Aengstlichkeit würde Deine ganze Thätigkeit lähmen. „Wer den Wind beobachtet, könnte nie säen, und wer nach Wolken schaut, könnte nie ernten. Lass daher nur Dein Brod auf's Wasser fahren, Du wirst es im Verlaufe der Tage schon finden.“ Es ist nicht zu verkennen, dass die genannten Verse nur diese Gedankenreihe und diesen Zusammenhang haben.

Der Verfasser von Kohélet war demnach bestrebt, wie sich ungezwungen ergeben hat, den pessimistischen Stimmungen

oder Verstimmungen seiner Zeit oder, wie man wohl berechtigt ist, zu sagen, den trüben Folgen der Herodianischen Missregierung entgegenzuwirken: den Grübeleien, dem Unmuth, der daraus entsprungenen Askese und Ueberfrömmigkeit, dem Ueberdruss am Leben, der Vernachlässigung des Ackerbaues, der Abneigung gegen Ehe und Fortpflanzung und der Sehnsucht nach dem erlösenden Tode. Diesen geheimen Feinden erklärte er den Krieg. Seine Trostgründe sind, wie oft wiederholt wird, dass die argen Zustände nicht neu, sondern schon einmal und öfter dagewesen seien, ferner dass der Mensch sie nicht ändern könne, und endlich dass sie Gott so bestimmt habe, indem Er überhaupt für Alles eine Zeit bestimmt, und Alles zu seiner Zeit gut und trefflich eingerichtet habe. Der Verfasser führt aber noch einen Grund gegen die Grübelei heran. Die absolute Unwissenheit des Menschen oder, nach unserer Anschauungs- und Ausdrucksweise, die Unzulänglichkeit unseres Erkenntnissvermögens. Diesen Gedanken stellt er unter verschiedensten Wendungen auf: „Gott hat dem Menschen die Unwissenheit in den Sinn gegeben, damit er nicht finden soll das Thun Gottes von Anfang bis Ende“ (III, 11). — „Ich habe erfahren, dass der Mensch nicht finden kann das Thun, das unter der Sonne geschieht; wie sehr er sich auch bemüht zu suchen, so wird er (es) doch nicht finden, und obwohl der Weise sagt, (es) zu erkennen, so kann er es doch nicht finden“ (VIII, Ende.) — „Wie Du nicht kennst den Weg des Geistes in die Gebeine im Leibe einer Schwangern, so kannst Du auch nicht das Thun Gottes wissen, wie er Alles vollbringt.“ (XI, 5). — „Selbst die Frommen und die Weisen und ihr Thun ist in der Hand Gottes, selbst Liebe und Hass kennt der Mensch nicht“ (XI. 1). — „Der Thor macht viele Worte, der Mensch kann (einmal) nicht wissen, was sein wird. Wer will ihm sagen, was nach ihm sein wird?“ (X, 14). — „Das habe ich alles durch Weisheit erfahren, ich meinte schon, ich sei weise, aber es ist mir fern geblieben, fern, wer könnte es erreichen, tief, tief, wer könnte es finden?“ (VII. 23—24).

Der Verfasser von Kohélet geht noch weiter: Gott habe Alles so räthselhaft eingerichtet, um dem Menschen zu zeigen, dass er nichts versteht, dass er (wie es drastisch ausgedrückt wird), „wie das Vieh dumm ist“ (IV. 16—18).

Insofern ist in der That doch eine zusammenhängende Gedankenreihe in Kohélet, wenn sie auch nicht in systematischer Ordnung entwickelt wird. Einerseits wird die Grundursache aller hässlichen Erscheinungen: die Tyrannei, die Thorheit und der Wahnsinn eines Königs, die Verworfenheit seiner Fürsten und Creaturen, die Gemeinheit der Angeber, gegeisselt, auf der anderen Seite werden die traurigen Wirkungen in den Gemüthern verspottet, und namentlich die Grübelei und Ueberfrömmigkeit, wozu auch der Unsterblichkeitsglaube gehört, persifflirt. Auf diese Weise lässt sich fast alles in Kohélet ungezwungen erklären. Nur zwei Partieen scheinen in diese Gedankenreihe nicht eingefügt werden zu können: die Satyre gegen die leichtsinnigen Opfer-Gelübde, welche mit der Wichtigkeit, die den Träumen beigelegt wird, in Verbindungen stehen, — und der Ausfall gegen das schöne Geschlecht. Aber auch diese Episoden erscheinen nicht ganz als *hors d'œuvre.*

Bei dieser Auffassung des Inhalts von Kohélet schwinden sämmtliche Widersprüche. Einen derselben haben wir bereits sich in nichts auflösen gesehen. Der Unwille oder Unmuth (כעס) oder die Traurigkeit wird nicht empfohlen, sondern das Gegentheil. Der Verfasser tadelt diejenigen, welche in pompöser Sentenzform „besser Unmuth als Lachen“ aussprechen. Er huldigt auch keineswegs einem egoistischen Eudämonismus, sondern will lediglich der kopfhängerischen Abstinenz entgegenwirken. Ein Nachhall dieser gesunden Anschauung findet sich noch im Talmud. Ein Lehrer aus der tanaitischen Zeit stellt den Satz auf: „Wer sich kasteiet, und nicht Wein geniessen will, heisst ein Sünder, und um so mehr wer sich in Fasten einlässt. [1])“ Diese

---

1) Traktat Nedarim babli p. 10ª und andere Stellen: ר' אלעזר הקפר ברבי אומר ומה זה (נזיר) שלא צער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה. מכאן כל היושב בתענית נקרא חוטא

anti-asketische Ansicht ist noch prägnanter in einem andern Satze eines strengen Gesetzeslehrers des III. Jahrhunderts ausgedrückt: „Der Mensch wird Rechenschaft darüber geben müssen, dass er nicht genossen hat von all' dem, was sein Auge gesehen hat."[1]) Man kann diese Anschauung nicht schärfer ausdrücken, dass Gott keine Freude an Kasteiung und Entsagung habe, sondern vielmehr wünsche, dass der Mensch, was Gott ihm bietet, geniesse. Man beachte diese Erscheinung; denn sie giebt ebenfalls einen Schlüssel zu Kohélet. Dieser Gedanke liegt eben auch der Ermahnung zu Grunde, dass essen und trinken und seines Lebens geniessen keine Sünde, sondern von Gott verliehen sei (מתת אלהים). Er liegt auch dem Verse (IX, 7) zu Grunde: „Wohlan, iss in Freuden dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein, denn vorlängst hat Gott an (diesem) deinem Thun Wohlgefallen" (indem er es dir verliehen hat). Das Wort כבר muss hier betont werden (vergl. Commentar). Was hindert uns den anstössigen Vers (XI, 9) eben so zu nehmen? „Freue dich Jüngling deiner Jugend, und möge dein Herz dich erheitern in den Tagen deiner Manneskraft, wandele in den Wegen deines Herzens und in der Weide deiner Augen, wisse, dass Gott dich wegen alles dessen ins Gericht bringen wird," d. h. Gott wird Rechenschaft von dir verlangen, wenn du den Lebensfreuden entsagest, wenn du dich kasteiest. Erkennt man nicht in diesem Satze die im Namen eines Talmudisten des dritten Jahrhunderts mitgetheilte Sentenz in derselben Fassung wieder? Diesen Sinn des V. erfordert die syntaktische Construktion. Der Satz ודע darf daher keineswegs adversativ genommen werden; sonst hätte eine adversative Conjunktion gebraucht sein müssen. Sämmtliche Erklärer haben aus eigener Machtvollkommenheit den Halbvers wiedergegeben: „und doch wisse", wozu der Text keineswegs berechtigt. Die folgenden Verse erfordern ebenfalls diesen Sinn; denn sie setzen

---

1) Jerusalem Traktat Kidduschin. Ende: ר' חזקיה רב כהן בשם רב עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראתה עיני ולא אכל.

die Ermahnung zum Geniessen fort: „Entferne Unmuth aus Deinem Herzen . . . und bedenke Deine Wasserquelle in den Tagen Deiner Jugend“, ehe da kommen die bösen Tagen des Alters. Im Commentar ist nachgewiesen, dass die Leseart בוראיך nicht bedeutet: „gedenke Deines Schöpfers,“ sondern wie unter den ältern Auslegern Schmidt richtig erkannt hat, wie Sprüche 5, 15—19 „Deiner Grube oder Cisterne“, figürlich für Frau. Damit fallen zwei Widersprüche weg, über welche die Ausleger nicht hinwegkommen konnten, weil sie XI, 9 als adversativ, und XII, 1 als eine religiöse Mahnung genommen haben.

Kennt aber der Verfasser von Kohélet eine Vergeltungslehre? Allerdings, nur nicht die der Katechismus-Dogmatik. Er leugnet oder bezweifelt wenigstens die Unsterblichkeitslehre, erkennt also nicht eine jenseitige Vergeltung an, aber er behauptet entschieden eine diesseitige z. B. IV 17: „Ich meinte in meinem Sinne: den Gerechten und Ungerechten (oder den Frommen und den Frevler) wird Gott richten, denn er hat doch eine Zeit für jede Sache und für jedes Thun gesetzt“ (vergl. Commentar). Die Thatsache von der Vergeltung steht ihm fest, aber die Modalität derselben konnte er eben so wenig, wie jeder andere Mensch und selbst der Weiseste ergründen. „Denn auch ich weiss, das Glück sollte den Gottesfürchtigen werden, weil sie sich vor Gott fürchten, und Glück sollte nicht sein dem Frevler, und er sollte nicht lange leben, wie der Schatten, weil er sich vor Gott nicht fürchtet. Es giebt indess ein Uebel auf Erden, das manchen Frommen nach dem Thun der Frevler zukommt, und wiederum manchen Frevlern nach dem Thun der Frommen, so meinte ich, das ist allerdings ein Uebel . . . aber (so schliesst die Gedankenreihe) der Mensch kann nicht finden, was unter der Sonne geschieht“ (VIII 12—17), eben so wenig wie er es ändern kann. Diese Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes, das demüthigende Gefühl der Ohnmacht des Menschen beim Anblick des Weltganzen und seiner Räthsel sei eben von Gott beabsichtigt. Es sei eben die Quelle seiner religiösen Unterwürfigkeit unter Gott. „Ich habe erfahren, dass Alles, was Gott ge-

schaffen hat, auf immer sein wird, dass man zu dem nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen kann. Gott hat es (so) gemacht, damit man ihn fürchte" (oder verehre, III, 14). Das ist eben das Glaubensbekenntniss des Verfassers. Die Räthselhaftigkeit der Weltordnung auf der einen Seite und die regelmässige Aufeinanderfolge, Gesetzmässigkeit und Unabänderlichkeit auf der anderen Seite legen, nach seiner Ansicht, Zeugniss für Gottes Güte, Weisheit und Weltwaltung ab. Aber der Mensch mag sich nur nicht vermessen, dessen Endabsichten erforschen und mit seiner Geisteswinzigkeit sie fördern oder hemmen zu wollen. Er wird bei jedem Schritte erfahren, dass er wie das Vieh dumm sei, indem der Vorzug des Menschen vor dem Vieh nichts sei (IV 15—21). Der Verfasser von Kohélet fasst die Erhabenheit Gottes — im echt hebräischen Geiste — so hoch auf, dass ihm Alles, was der Mensch denkt, thut und erstrebt, kleinlich, zwecklos und lächerlich erscheint. Der Mensch sollte daher unterlassen, über Gottes Wege zu grübeln oder zu vermeinen, ihm durch asketische Mittel näher zu kommen oder durch Gelübde ihm etwas abringen zu wollen. Diese Mittel zeigen ihm nur seine eigene Ohnmacht und Nichtigkeit. Der Verfasser von Kohélet huldigte keineswegs einem apathisirenden Fatalismus. Er hatte nur einen zu hohen Begriff von Gott, als dass er die drei Wege hätte gutheissen können, welche die Menschen seiner Zeit und Umgebung einzuschlagen pflegten: einerseits dem Gange der Welt durch sogenannte Weisheit oder Grübelei nachspüren, andrerseits sich Gott durch übertriebene Frömmigkeit und Abstinenz geneigt machen, und endlich sich durch die Weltflucht mit dem Gedanken der Unsterblichkeit eine exceptionelle Stellung erringen zu wollen. Eins jedoch glaubt der Verfasser als selbstgewiss erkannt zu haben, dass der Mensch das Leben, das Gott ihm gegeben, geniessen müsse und es sich nicht durch Kasteiung verkümmern oder durch Grübeleien verbittern sollte.

Diese hohe religiöse Anschauung bildet jedoch nicht den Mittelpunkt des Buches; sie wird nur aus dem Hintergrunde gezeigt. Der Zweck desselben ist und bleibt ein

praktischer; die Bestrebungen seiner Zeitgenossen und die Verkehrtheit der damaligen politischen und religiösen Zustände als unangemessen darzustellen. Es ist kein Widerspruch, wenn er einerseits der Weisheit eine Lobrede hält und andrerseits sie so sehr herabsetzt. Die praktische Weisheit oder vielmehr die Klugheit und Einsicht, die nicht im Finstern wandelt, habe allerdings einen hohen Vorzug. Aber sobald sie sich vermisst, aus ihrer Sphäre herausgehen und Gottes Wegen nachklügeln zu wollen, wird sie Thorheit. Sämmtliche Widersprüche lösen sich durch die auseinandergesetzte Auffassung von selbst auf. Höchstens bliebe noch der Eine zum Schluss: „und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben.“ Allein wenn dieser Halbvers nicht ein späterer dogmatisirender Zusatz ist, so sagt er doch eigentlich nicht aus, dass der zu Gott zurückgekehrte Geist ewig lebe (vergl. Schmidt a. a. O. S. 240 und Commentar zu diesem Vs.).

Die Frage nach dem dogmatischen Glaubensbekenntniss des Verfassers, ob er, wie Schmidt, Augusti und andere annehmen, ein Sadducäer war, weil er die Unsterblichkeit leugnet, oder ein Essäer, weil er vom Fatalismus auszugehen scheint, ist eine müssige. Höchstens könnte man sagen, er sei ein Jünger der milden, jeder Schroffheit abgeneigten Hillelschen Schule gewesen. Aber wozu ihn in die Zwangsjacke einer Schule einschnüren? Es war ein Mann von gesunden, realistischen Ansichten, welcher allen Schwärmereien und Extravaganzen abhold war.

Berechtigt ist aber die Frage nach dem Charakter des Buches. Dass es keine moralisirende oder theologisirende Predigt ist, zeigt sich überall. Die Partieen gegen und über den „König“ und die Fürsten sind geradezu satyrisch gehalten. Auch die Warnung vor dem leichtsinnigen Geloben und Träumen hat einen feinen, satyrischen Anflug. Manche drollige, an das Vulgäre anstreifende Bezeichnungen sind komischer Natur: „Einem lebenden Hunde geht's besser als einem todten Löwen.“ — „Wenn zwei zusammen liegen, so ist ihnen warm. Wie sollte aber einem Einzelnen warm werden, und ein dreifacher Faden reisst nicht sobald.“

Auch der Vers: „Wenn Du die Bedrückung des Armen und Raub an der Stätte von Recht und Gerechtigkeit siehst im Lande, so wundere Dich nicht über das Ding, denn ein Hoher wacht über einen Hohen und Höhere sind auch über diese" (V, 7) dieser Vs. kann nur ironisch gemeint sein, dass, trotzdem eine ganze Hierarchie von Beamten zur Wahrung der Ordnung eingesetzt ist, die Unordnung doch an der Tagesordnung ist. Nimmt man noch dazu, dass der Verfasser sich besonders zum Schlusse als ein künstlerischer Dichter zeigt, der die vielseitige Gebrechlichkeit des Alters mit treffenden Bildern schildert, dass er auch an anderen Stellen poëtische Kunstgriffe anwendet, wie die Assonanzen von ספוד und רקוד, und לבנות—לבכות, ferner סירים und סיר, endlich שם in Verbindung mit שמן, so wird man wohl einräumen müssen, dass der Verfasser von Kohélet ein Dichter und zwar ein satyrischer Dichter war. Welche Absicht hatte der Verfasser bei dieser Geisselung? Wollte er die Thorheiten und Verkehrtheiten der Zeit bekämpfen? Wollte er die Jugend belehren? Wollte er das *summum bonum* aufstellen? Wollte er die Rolle eines Weltverbesserers spielen? Ein Dichter, der die Thorheiten und Schwächen seiner Zeit schildert, braucht eigentlich gar keine Tendenz zu haben, sondern die Erzeugnisse seiner Muse sind ihm Selbstzweck; er genügt dem Drange, sich auszusprechen. Indessen kann man doch die satyrischen Dichter alter Zeiten nicht von der Schwäche freisprechen, dass sie die Thorheiten ihrer Zeit, die sie poetisch condensirten und geisselten, zugleich zu heilen gedachten. In so fern haben die echt-poëtischen Produkte der satyrischen Muse doch einen ethischen Hintergrund. — Um auf den Verfasser Kohélet zurückzukommen, der, wenn die bewiesene Abfassungszeit zutrifft, ein Zeitgenosse von Horaz war (mit dem er auch die Vorliebe für Sentenzen und noch manches Andere gemein hat), so kann man sich viel sicherer in den Verschlingungen seiner Darstellung zurecht finden, wenn man das Produkt seines Geistes als einen satyrischen Zeitspiegel ansieht. Von der herodianischen Zeit kann man mit eben so viel Recht sagen, was Juvenal von der

Kaiserzeit sagt: *difficile est satiram non scribere.* Es war Alles unterst zu oberst gekehrt, und forderte die Satyre heraus.

Vermittelst dieses Doppel-Schlüssels, dass Kohélet eine Art satyrische Sittenschilderung der Zeit und zwar der Zeit des Herodes ist, kann man bis auf wenige Verse den Inhalt in einen engen Zusammenhang bringen, freilich mit der Einschränkung, dass die verschiedenen Themata nicht in einer fortlaufenden Reihenfolge entwickelt werden, sondern dass der Faden wie geflissentlich abgerissen wird, um ein neues Bild der krankhaften Zustände zu schildern. Wie schon bemerkt, wird gerade an den Punkten, wo der König und sein Hof gegeisselt werden, die Schilderung aus Vorsicht unterbrochen und ein anderes, harmloses Thema vorgeführt. Nur die ersten drei und die letzten zwei Kapitel haben einen durchgängigen Zusammenhang, die übrigen dagegen bilden nur einzelne Gedanken-Gruppen. Ich weiss nicht, wodurch sich Ewald für berechtigt hielt, Kohélet in vier Theile oder Reden zu zerlegen. Ihm folgten mehrere Ausleger. Ein innerer Grund spricht nicht dafür. Will man eine Eintheilung annehmen, so kann sie nur eine trichotomische sein. I. Einleitung (c. I—II), II. dialektische Auseinandersetzung (c. III—X), III. Nutzanwendung (c. X—XII 8). Die Nutzanwendung beginnt eigentlich schon mit c. IX, 7: לך אכל בשמחה את לחמך. Aber als hätte der Verfasser sich besonnen, dass er noch Manches zur Beleuchtung auf dem Herzen habe, bricht er die Ermahnung ab und kehrt zur Auseinandersetzung zurück. Abschnitt II ist naturgemäss der längste; in demselben deutet er an verschiedenen Absätzen den dritten Abschnitt, die Schlussermahnung, an. — Abschnitt II zerfällt aber in mehrere Gruppen oder Versreihen (Strophen sind es keineswegs).

Meistens sind die Gruppen durch ein einleitendes Wort bezeichnet, durch ושבתי אני ואראה: „ich hab wiederum gesehen“ (erfahren IV, 1; 7; IX, 11), oder durch יש: „es giebt“ (V. 12; VI, 1; X, 5), oder durch ואת כל זה ראיתי: „das alles habe ich erfahren“ (VII. 15; VIII, 9; IX, 1). Es wird aber

auch eine neue Gruppe ohne Einleitung angekündigt, wie Abschnitt II ohne einleitendes Wort. Hin und wieder stehen Verse, die weder unter sich, noch mit den vorhergehenden und nachfolgenden irgend welche Verbindung zulassen. Nur an solchen Stellen ist es gerathen, die isolirten Verse homogen zusammenzugruppiren, wie einige Erklärer bereits versucht haben. Soweit bekannt ist, war van der Palm der erste, welcher Dislocationen in Kohélet vermuthete. Das von ihm aufgestellte Beispiel V. 13—16 in cap. IV. ist aber unglücklich gewählt (eccles. p. 78 fg). Denn diese Verse stehen mit den vorhergehenden in passender Verbindung. Nur wenn die Themata anderweitig constatirt sind, kann man sich auf Dislocationen einlassen. Weil Umbreit keine Ahnung von Kohélet's Gedankengang hatte und doch einschneidende und abenteuerliche Versetzungen versuchte, hat er diese Methode in Misscredit gebracht. Er setzt z. B. c. VIII 2—13 unmittelbar hinter V. 8. und hat den letztgenannten Vers, so wie die antiroyalistischen Verse in c. 8 missverstanden und sie streng royalistisch gemacht. Dadurch kam er in die Brüche und führte ein förmliches Flicksystem ein. Er reihte dann aneinander c. VII, 10, 13, 11, c. X. 10, c. VII. 12, c. X. 11, c. VII. 7, 19, c. VII. 1, VII. 14, 15, 16, 20. Erst bei c. VII. 17 kam er wieder ins Geleise, um dann wieder an VII. 29, VIII. 14—17 anzureihen. — Aber ist der Sinn der einzelnen Verse und die Gedankenreihe der Gruppe philologisch und logisch festgestellt, dann kann man hin und wieder zu Dislocationen Zuflucht nehmen. So finden sich allerdings in c. VII. zwei Verse, welche den Zusammenhang der vorangehenden und nachfolgenden Verse geradezu stören. Der vorangehende Vers als Begründung lautet: „Sage nicht, wie kommt es, dass die frühern Tage besser waren als diese“ etc. (VII. 10); daran schliessen sich passend an: „Sieh, das ist Gottes Werk, denn wer kann verbessern, was er schlecht gemacht hätte?“ (VII, 13). Die zwei Zwischen-Verse: „Gut ist Weisheit mit Landbesitz“ können gar nicht mit dieser Gedankenreihe zusammengereimt werden. — Wiederum finden sich in c. V vier Verse (8—11), die mit

den vorhergehenden vollständig heterogen sind. Aber sie haben Homogeneität mit den zwei verwaisten Versen in c. VII. Ist es da nicht geboten, sie mit einander zu verbinden? Man braucht sie nur neben einander zu stellen, um ihre Zusammengehörigkeit frappant zu finden.

VII 11 טוֹבָה חָכְמָה עִם נַחֲלָה וְיֹתֵר לְרֹאֵי הַשָּׁמֶשׁ
„ 12 כִּי בְּצֵל (כַּצֵּל) הַחָכְמָה בְּצֵל (כַּצֵּל) הַכָּסֶף וְיִתְרוֹן דַּעַת הַחָכְמָה תְּחַיֶּה בְעָלֶיהָ
V 8 וְיִתְרוֹן אֶרֶץ בַּכֹּל (בנחלה) הוּא מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נֶעֱבָד
„ 9 אֹהֵב כֶּסֶף לֹא יִשְׂבַּע כֶּסֶף וּמִי אֹהֵב בֶּהָמוֹן (ממון) לֹא תְבוּאָה גַּם זֶה הָבֶל
„ 10 בִּרְבוֹת הַטּוֹבָה רַבּוּ אוֹכְלֶיהָ וּמַה כִּשְׁרוֹן (יתרון) לִבְעָלֶיהָ כִּי אִם רְאוּת עֵינָיו
„ 11 מְתוּקָה שְׁנַת הָעֹבֵד אִם מְעַט וְאִם הַרְבֵּה יֹאכֵל וְהַשָּׂבָע לֶעָשִׁיר אֵינֶנּוּ מַנִּיחַ לוֹ לִישׁוֹן

(Ueber die verbesserten Lesearten, die, bis auf eine, durch die alten Versionen gesichert sind, vergl. den Commentar.) *Landbesitz* und *Geldbesitz* werden offenbar entgegengestellt. Der einleitende Vers sagt aus, dass *Weisheit beim Besitze von Land und Acker* dienlich sei, *Geldbesitz dagegen* sei eben so schattenhaft wie Weisheit allein. Der Parallelismus ist ויתרון דעת und ויתרון ארץ. Acker habe einen grossen Werth, da selbst der König vom Felde abhängig sei. Geld dagegen habe gar keinen Werth. Die Feldarbeit habe noch diesen Vortheil, dass sie den erquickenden Schlaf bringt, der Reichthum dagegen lässt den Reichen nicht schlafen.

Wir gewinnen durch diese Aussonderung sehr viel für das einfache Verständniss. Vor den letztgenannten vier Versen (in c. V) steht ein Vers, der weder mit diesen, noch mit den vorhergehenden stimmt, noch endlich an sich verständlich ist. Der Vers (V, 7)

אם עשק רש וגזל משפט וצדק תראה במדינה
אל תתמה על החפץ כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם

konnte bisher keine befriedigende Erklärung finden. Nimmt man aber an, dass er an unrechte Stelle versprengt wurde, und zwar dorthin gehört, wo die ersten beiden Verse un-

richtig gesetzt wurden, so erhält er sein richtiges Verständniss. Er gehört zu Cap. VII. Gruppiren wir auch hier diè Verse zusammen.

VII 9 אל תבהל ברוחך לכעוס כי כעס בחיק כסילים ינוח
„ 10 אל תאמר מה היה שהימים הראשנים היו טובים מאלה
כי לא מחכמה שאלת על זאת
V 7 אם עשק רש וגזל (מקים) משפט וצדק תראה במדינה אל
תתמה על החפץ כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם
VII 13 ראה את (זאת) מעשה אלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו
„ 14 ביום טובה היה בטוב וביום רעה
ראה גם את זה לעמת זה עשה אלהים
על דברת שלא ימצא האדם אחריו מאומה

Diese Verse in diesem Zusammenhang geben einen Hauptgedanken, der in Kohélet öfter wiederkehrt, und in dieser Reihenfolge findet jener Vers seinen rechten Platz.

Es ist nicht schwer nachzuweisen, wie diese vereinzelten Verse ihrem ursprünglichen Platze entrückt worden sind. Auch einige ähnliche Verse müssen nothwendig dislocirt werden. In c. VII stört Vs. 19 den harmonischen Zusammenhang der Gruppe, welche vor Uebertreibung der Frömmigkeit warnt. Die Ausleger haben gekünstelte Erklärungen davon gegeben, um nur einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu gewinnen, obwohl sie ahnten, dass dieser Vers besser zu c. IX passte. Dorthin gehört er auch, wo von dem vergessenen armen Weisen in der belagerten Stadt die Rede ist, welcher dieser Rettung gebracht hat, und zwar hinter Vs. 16.

IX 16 ואמרתי אני טובה חכמה מגבורה וחכמת המסכן בזויה ודבריו
אינם נשמעים
VII 19 החכמה תעז (תעזר) לחכם מעשרה שליטים אשר היו בָעִיר
IX 17 דברי חכמים בנחת נשמעים מזעקת מושל בכסילים

Dadurch ist nicht bloss der Zusammenhang hergestellt, sondern auch das Wort בעיר wird dadurch verständlicher. הָעִיר absolut (mit dem Artikel) könnte nur auf Jerusalem oder allenfalls auf Rom[1]) bezogen werden. Wenn aber dieser

1) Im Talmudischen bedeutet öfter הָעִיר = urbs, die Weltstadt Rom.

Vers mit den andern in Verbindung gebracht wird, dann bezieht sich בְּעִיר auf עיר קטנה V. 14 gleich ומלט הוא את הָעִיר V. 15.

Durch die Ausscheidung dieses Verses erhält auch die Gruppe in c. VII ihre Abrundung. Man braucht die Verse nur zusammenzurücken:

VII 16 אל תהי צדיק הרבה וגו׳
„ 17 אל תרשע הרבה וגו׳
„ 18 טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח ידך וגו׳
„ 20 כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא

Noch ein isolirter Vers fordert eine Dislocation: c. X, 4. אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח passt durchaus nicht zur Gruppe, aber man weiss nicht recht, in welcher andern man ihn unterbringen könnte. Am besten würde er zu c. VIII passen, wo von dem Eide und dem Zwange die Rede ist, die der König aufgelegt hat, von der despotischen Willkür desselben und von dem Abwägen des Verhaltens des Weisen nach Zeit und Art dem Machtgebote des Königs gegenüber. Hier spinnt sich der Gedankenfaden leicht fort, aber mit einem mal tritt ein Knoten ein.

VIII 5 שמר מצוה (מצות המלך) לא ידע דבר רע ועת ומשפט ידע לב חכם.
„ 6 כי לכל חפץ יש עת ומשפט

Denn der letzte Halbvers כי רעת האדם רבה עליו lässt sich nicht gut mit dem vorhergehenden verbinden. Wohl aber stimmt damit der von dem Gewissen eingegebene Rath: „Wenn selbst der Zorn des Herrschers über dich kömmt, sollst du deinen Platz nicht verlassen“ (s. Commentar).

Die Ausll., welche den Charakter, ich möchte sagen, das Genre von Koh. verkannt haben, waren gezwungen vielfache Interpolationen anzunehmen. Alle jene maschalartig zugespitzten Sentenzen, die sich nicht auf den ersten Blick dem Gedankengange bequem fügen, betrachteten sie als Interpolation oder spätere Zusätze. Indessen sollte diese kritische Methode nur mit grosser Vorsicht angewendet werden; denn ist einmal der Verdacht der Unechtheit rege gemacht, so findet er keine Grenze und kann Alles in

Zweifel ziehen. Noch grössere Vorsicht erfordert der von Dunkelheit aller Art wimmelnde Text des Kohélet. Ich meinerseits habe darin keine Glossen und keine Spur von Interpolation gefunden. Sämmtliche Sentenzen gehören streng zu ihrer nachbarlichen Gedankengruppe, führen den Gedanken weiter oder spitzen ihn zu. Berechtigter ist die Untersuchung, ob der Text uns in seiner ganzen Integrität erhalten ist, oder ob nicht hier und da Lücken vorkommen. So scheint Vs. VIII, 6 (von dem eben die Rede war) eine Lücke anzudeuten; denn der zweite Halbvers: כי רעת האדם רבה עליו passt schlechterdings nicht zum ersten: כי לכל חפץ יש עת ומשפט. Freilich wäre die Lesart der O. gesichert: ὅτι γνῶσις ἀνθρώπου κ. τ. λ. etwa כי דעת האדם רבה, so liesse sich etwas daraus machen. Allein ihnen scheint eine Corruptel vorgelegen zu haben; denn רעת האדם רבה ist analog dem Vs. VI, 1. יש רעה . . . ורבה היא על האדם.

Eine Lücke ist auch angedeutet vor Vs. IX, 12. גם זה ראיתי חכמה תחת השמש. Sobald man das Pronomen גם זה urgirt, muss man annehmen, dass vorher in einer Gedankengruppe die (relative) Wichtigkeit der Weisheit auseinandergesetzt war. Das Vorangehende behandelt aber ein ganz anderes Thema, folglich scheint eine Gruppe zu fehlen. — Zu X, 12—15 scheint der einleitende Eingang zu fehlen. Es ist von den Thoren die Rede, welche durch ihre Extravaganz den Weisen überwinden. Aber die ganze Satzverbindung erscheint *ex abrupto* und hat mit dem Vorhergehenden keinerlei Verbindung. — Vs. X, 10 wird immer unverstanden bleiben, weil man ויתרון הכשיר חכמה bei Anwendung aller exegetischen Kniffe nicht erklären kann; es scheint ein Trümmerstück eines vorangegangenen Halbverses oder gar einer Versgruppe zu sein.

Hat man die Hauptgedanken und die Demarkation der einzelnen Sujets in Abschnitt II. gefunden, so sind damit noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden. Man muss, so zu sagen, die Lehrmethode in Kohélet aufmerksam beobachten. Der Verf. sucht in seinen Auseinandersetzungen und Gedankenentwickelungen die aufgestellten Behauptungen logisch zu begründen. Die einleitende Conjunktion für die

Begründung ist selbstverständlich meistens כִּי, manchmal אֲשֶׁר, zuweilen auch עַל דִּבְרַת. Aber ein solcher Causal-Satz steht oft von der zu begründenden Behauptung entfernt, und dadurch kann er leicht übersehen und nicht genug beachtet werden. C. II, 24. אין טוב באדם (כי אם) שיאכל — dann ein Zwischensatz und endlich erst die Begründung Vs. 26: כי לאדם שטוב לפניו. — Der Nachsatz Vs. V, 6: כי את אלהים ירא bezieht sich nicht auf das unmittelbar vorangehende, sondern auf den Anfang der Versgruppe: כי האלהים בשמים. — Vs. V, Ende: zwei Sätze mit כי eingeleitet, von denen sich der erste כי לא הרבה יזכר auf Vs. 16 und der letzte: כי האלהים מענה auf den vorhergehenden Vers: מתת אלהים היא bezieht. — Vers VII, 14 bezieht sich על דברת שלא ימצא האדם אחריו nicht auf den vorhergehenden Satz, sondern auf den früher stehenden: ביום טובה היה בטוב. — Zu beachten ist auch das גם in dem häufigen Refrain גם הוא הבל oder גם זה הבל und in Verbindung mit Synonyma. Will man das גם betonen: „auch dieses ist vergänglich, thöricht" u. s. w., so würde man überall auf Schwierigkeiten stossen. Es bezieht sich aber auf den an die Spitze gestellten Satz: הכל הבל, welcher speciell durchgeführt werden soll. גם ist in diesem Refrain durchaus nicht emphatisch zu nehmen, sondern bildet nur eine Anknüpfung und Erinnerung: „Das ist eben vergänglich, eitel" etc.

Ein wichtiges Hilfsmittel zum Verständnisse des Gedankenganges in diesem — wie schon angegeben — geflissentlich räthselhaft und scheinbar planlos angelegten Buche ist es, wenn man sich dasjenige, was allgemein und vage ausgesprochen scheint, individualisirt denkt, es auf die ganz bestimmt ausgeprägten Zeiterscheinungen bezieht und die Typen aufsucht, welche geschildert werden. Nichts scheint verständlicher als die Bezeichnungen סכל, כסיל, und doch sind sie nicht so leicht zu verstehn. Der Verfasser nennt diejenigen „Thoren", die, von seinem Gesichtspunkte aus, verkehrt handeln oder denken und will damit gewisse Menschenklassen charakterisiren, aber keineswegs von Thoren im Allgemeinen sprechen. Vs. IV, 5 nennt er diejenigen Thoren (כסיל), die sich im Leben aus Neid ab-

mühen. In c. V Anfang bezeichnet er diejenigen als כסילים, welche auf Träume viel Gewicht legen und deren schädliche Wirkungen durch Opfer hemmen zu können glauben (vergl. Commentar). — In c. X. 12, 15 will er beweisen, dass diejenigen Thoren sind, die sich von der Gesellschaft isoliren und dadurch genöthigt sind, sich alle Lebensbedürfnisse selbst zu beschaffen und dadurch sich abzumühen. — Andrerseits führt er die Redeweise der Lebensmüden und Kopfhänger an, welche aus ihrer Subjektivität heraus diejenigen כסילים nennen, die am Leben Freude haben (VII, 4, 5, 6). Dieses Urtheil theilt der Verfasser aber nicht. — Die häufig vorkommenden Wörter müssen ihrer Bedeutung nach fixirt werden, wie הבל, רעות רוח. Das Erstere hat beim Verfasser verschiedene Bedeutungen und Nüancen (vergl. Glossar). Auch hat man darauf zu achten, den Text nicht Tautologien oder Absurditäten sagen zu lassen. Wo dergleichen vorkommt, muss man eine elegante oder logische Leseart suchen.

Kaum brauchte es bemerkt zu werden, dass der eigenthümliche Sprachgebrauch in Kohélet genau beobachtet werden müsse, wenn nicht so vielfach dagegen gesündigt und dadurch Missverständnisse gehäuft worden wären. Obwohl gegenwärtig allgemein zugegeben wird, dass Kohélet der nachexilischen Zeit angehört, so haben die Ausleger doch nicht mit Ernst ihr Augenmerk auf das reiche Sprachgut dieser Zeit gerichtet, wie es sich in der Mischnah-Literatur (Mischnah, Boraitha, Tosifta, Mechilta, Sifra und Sifré) ausgeprägt hat. Bei allen vorkommenden Wörtern muss man sich durchaus nach Analogien aus diesen Literaturkreisen umsehen und darf nicht mehr an die einstige Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Arabischen denken. Gegen diese Regel haben viele Ausleger und besonders Ewald und Hitzig gefehlt, welche bei dunkeln Wörtern das Arabische heranziehen und dadurch die Dunkelheit noch vermehren. Beachtet man dagegen den neuhebräischen Sprachgebrauch, so kommt man auf den richtigen Gedanken des Verfassers; dieser giebt ganz bestimmt an, was ענין, חפץ, נחת, פֵּשֶׁר, שִׁדָּה, כשרון, עמד, mit ל verbunden, נהג, נולד bedeuten.

Andrerseits darf man zu Gunsten einer Erklärung die Bedeutung der Wörter nicht abschwächen oder umdeuten. שוק muss Marktplatz bleiben, und darf nicht in „draussen“ oder „Gasse“ nichtssagend umgewandelt werden. שָׂדֶה bedeutet nur „Feld“ und kann nicht gleichbedeutend mit מדינה oder ארץ genommen werden (wie Ewald es nimmt S. 305).

Am meisten kommt es selbstverständlich auf die Einzelnerklärung an, und diese wiederum hängt von dem correkten Texte ab. Nun lässt es sich nicht in Abrede stellen, dass der Text dieses Buches, welches einige Generationen hindurch zwischen kanonischer Anerkennung und Nichtanerkennung geschwebt hat, nicht ganz gesund erhalten ist. Um ihn wieder herzustellen, dazu bieten die alten Versionen (Septuaginta, Targum, Peschito, Vulgata) nicht unbedeutende Heilmittel. Auch die homiletische Auslegung — bekannt unter dem Namen Midrasch Kohélet (מדרש רבה על קהלת), eine Art Catena homiletisch behandelter Verse — stellt einiges Contingent dazu. Lässt man sich vom richtigen Takte leiten und geht von der Voraussetzung aus, dass der Verfasser nicht bloss correktes, sondern auch elegantes Hebräisch, wie es zu seiner Zeit üblich war, hat schreiben wollen, so kommt man meistens auf den rechten Sinn. — Indessen bleiben noch manche Dunkelheiten bestehen.

Zum Schlusse muss die Stellung der Nachschrift, der letzten sechs Verse, zum Ganzen beleuchtet werden.

Dieses Nachwort sticht im Wortbau und Gedankengang so sehr vom Ganzen ab, dass es eigentlich keiner Auseinandersetzung bedürfen sollte, nachzuweisen, dass es nicht zum Stücke gehört. Da aber die neueren Exegeten, nicht bloss Hengstenberg, sondern auch Ewald und Hitzig, es als integrirenden Theil betrachten, so muss ein Wort darüber gesprochen werden. Die meisten Gründe, welche Knobel für die Fremdartigkeit dieses Epilogs geltend gemacht hat, sind nur desswegen nicht anerkannt worden, weil man nicht recht wusste, *ad quem finem* der Nachsatz angehängt worden ist, und zum Theil auch weil man ihn missverstanden hat. Das einzig Richtige darüber hat Nachman Krochmal getroffen (*More Neboche ha-Zeman* XI, 8 p. 43, 104[2]), dass die letzten drei

Verse nicht zu Kohélet allein, sondern zum Abschluss des Kanon der Hagiographen gehören: הנה יראה לנו שאותן פסוקים בסוף ספר קהלת עד תום הספר הם פסוקי חתימה וסיום, לא לספר זה כי אם לאגודת ספרי הכתובים כללותם, ושאנשי הכנסיה ·· שבאותו הזמן חתמו וסגרו בפסוקים אלה את קובץ החלק השלישי מספרי הקדש. ויהיה הפירוש בהם: דברי חכמים ··· מחברי כתיבות קדש אלו, הם כדרבונות...ובעלי האסופות הסופרים אנשי הכנסיה העוסקים בם במקהלה ··· כמסמרות נטועים יחד נאמן שאין לזוז אותו ממקום קביעתו ···· ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ. כולל אזהרה לתלמידיהם ··· שלא להוסיף עוד יותר מספרים מקודשים ומקובלים. והמדרש הנודע לחכמינו על הכתוב ויותר מהמה "ממהומה בני הזהר שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים, מהומה הוא מכניס בתוך ביתו ··· להגות נתנו ולא לגיעת בשר נתנו"[1] הוא פשוטו של מקרא ממש. ולמדנו מזה עוד, שבזמן זה היה ספר קהלת הספר האחרון בסדר הכתובים ··· ולזה בא בסופו החתימה הנזכרת, שהיא לכלל הכתובים.

---

1) Die Auslegung der agadischen Homilie für diese Partie ist zum Verständniss derselben so wichtig, dass ich sie hier in extenso gebe. Sie findet sich mit einigen Varianten an drei Stellen. Kurzgefasst in jerus. Trakt. Synhedrin c. X. p. 28ª: הקורא בספרים החיצונים כגון ··· אבל ספרי המירס וכל ספרים שנכתבו מכאן והילך הקורא בהן כקורא באגרת. מאי טעמא? ויותר מהמה בני ·· ולהג הרבה וכו' להגיון נתנו, ליגיעה לא נתנו ······ בעלי אסופות אין אסופות אלא סנהדרין ··· נתנו מרעה אחד ··· ואין רעה אלא משה ··· ואין אחד אלא הקדוש ב"ה Der Sinn dieser Stelle ist kurz: Obwohl ketzerische Schriften zu lesen verboten ist, so darf man gewisse Schriften und Tagebücher ebenso lesen, wie Briefe, denn es heisst nur „viel zu lesen", lesen dürfe man sie, aber nicht sich damit abmühen (sich darin vertiefen). Ueber die richtige Leseart dieser Stelle (vergl. Graetz Geschichte IV. S. 467[2]) und über ספרי המירס „Tagebücher", (Frankel-Graetz, Monatsschr. Jahrg. 1870, S. 138 fg.). — Die zweite Stelle Midrasch zu Kohélet z. St. ויותר מהמה וכו' הזהר ממהומה. שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים, מהומה הוא מכניס בביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא. ולהג הרבה וכו'. להגית נתנו ולא ליגיעת בשר נתנו. „Man soll nicht mehr als die 24 heiligen Bücher ins Haus bringen, wie z. B. das Buch Sirach und das Buch Ben-Tigla (V. לענה); sie zu lesen ist wohl gestattet, aber nicht sich mit ihnen abzumühen." Entstellt kommt diese Notiz auch in Midrasch zu Numeri (No. 14, p. 255ᵇ) vor: אמר הקב"ה כ"ד ספרים כתבתי לך הזהר ואל תוסף ··· שכל מי שקורא פסוק שאינו מעשרים וארבע כאילו קורא בספרים החיצונים. הזהר עשות ספרים הרבה, שכל העושה אין לו חלק לעולם הבא ···· הרי לך המוסיף ·· מהו עונשו. ומנין שאף ההוגה מתיגע מהן? תלמוד לומר ולהג הרבה יגיעת בשר. Der Midrasch zu Numeri ist bekanntlich ein jüngeres Produkt der synagogalen Homilie. Der Urheber

Uebersetzung: „Es scheint uns, dass diese Verse am Schluss von Kohélet den Abschluss geben, nicht bloss für dieses Buch, sondern für die ganze Sammlung der Hagiographen. Die Kanonsammler dieser Zeit haben mit diesen Versen die dritte Abtheilung der heiligen Schrift, die Hagiographen, beschliessen wollen. Und die Erklärung der Verse wäre: „„die Worte der Weisen (der Verfasser dieser hagiographischen Schriften) sind wie die Ochsenstachel, und die Synhedristen, die Mitglieder der Versammlung, die sich ihrer bedienen in Vorträgen, sind wie feste Nägel die man nicht rücken sollte; mehr als diese hüte Dich, mein Sohn, viele Bücher zu machen ist kein Ende."" Es enthält eine Warnung an die Jünger, zu den recipirten Schriften keine mehr hinzuzuthun. Und die Midrasch-Auslegung zum Verse ויתר מהמה: „„Vor Verwirrung hüte Dich, mein Sohn, denn Jeder, welcher mehr als die 24 Schriften in sein Haus bringt, bringt zugleich Verwirrung in sein Haus, zum Lesen sind sie gestattet, aber nicht zum Abmühen des Leibes"", diese ist die richtige Erklärung des Verses. Wir erfahren daraus, dass Kohélet damals das letzte Buch in der Kanonsammlung der Hagiographen gebildet hat; darum steht dieser Schluss bei diesem Buche, als dem Ende der Hagiographen."

Gewiss, man braucht nur den Satz: ויתר מהמה und das darauf folgende ספרים genau anzusehen, um sofort zu erkennen, dass das *pronomen demonstrativum* המה sich auf Bücher beziehen muss, von denen aber früher keine Rede war. Der Satz will also offenbar aussagen: „mehr als diese Bücher — lass Dich warnen mein Sohn!" Aber welche Bücher? Es kann also nur auf die neue Sammlung von Büchern, auf die Hagiographen gehen, die erst

---

dieser Stelle hat entweder die ältere Angabe missverstanden oder geflissentlich das Verbot der Lektüre nicht biblischer Schriften verschärft; er verwickelte sich aber jedenfalls in einen Widerspruch. Diese midraschische Stelle bezieht also die Warnung im Schluss von Kohélet auf das Verhältniss nicht-kanonischer, oder sagen wir, apokryphischer Schriften zu den kanonischen. Vergl. über diesen Punkt Anhang No. I.

spät zu Anerkennung gelangten (vergl. Anhang.) Kein Einziger der Ausleger ist sonst darauf gekommen, obwohl es auf der Hand liegt. Bezieht sich demnach der Epilog auf die letzte Kanonsammlung, so gehört er selbstverständlich nicht zu Kohélet, stammt also nicht vom Verfasser. Freilich fällt damit ein Beweis für die spätere Abfassung von Kohélet weg, den sämmtliche neuere Ausleger anzuführen pflegen, nämlich von dem Umstande, dass man damals viele Bücher geschrieben haben müsse, da hier schon davor gewarnt wird. Die Büchermacherei könne aber nur in der nachexilischen Zeit so sehr überhand genommen haben; folglich . . . Wie aber, wenn Kohélet mit dieser Schlusspartie keine solidarische Verbindung hat? Dann könnte diese wohl jüngern Ursprungs sein, ohne das Hauptbuch in Mitleidenschaft zu ziehen. Indessen von dem hier aufgestellten Gesichtspunkte aus kann man den Beweis von der Büchermacherei völlig entbehren; das neuhebräische gräcisirende Sprachcolorit, die Anspielung auf die Essäer, ferner die deutliche Geisselung des herodianischen Regiments und noch manches Andere weisen hinlänglich Kohélet seinen Platz in der nachexilischen Geschichte an.

Aber nicht bloss die drei letzten, sondern auch die drei ihnen vorangehenden Verse sind als späterer Nachtrag anzusehen. Kohélet schliesst mit denselben Worten, mit denen er beginnt: הבל הבלים אמר. Was nachfolgt: ויתר שהיה קהלת חכם ist unverkennbar die Apologie eines Späteren, wahrscheinlich der kanonisirenden Versammlung für Kohélet. Diese Apologie macht geltend, dass das Buch דברי אמת, „Worte der Wahrheit“ enthalte. Man muss sich nur lebhaft vergegenwärtigen, dass das Buch Kohélet von der Schammaïtischen Schule angefochten und nicht zur Kanonicität zugelassen wurde (vergl. Anhang). Als es zwei oder drei Jahrzehnte später doch in den Kanon aufgenommen wurde, mussten die Sammler, d. h. die Hillelitische Schule, es für gerathen halten, ein Urtheil über dieses angefochtene Buch abzugeben, gewissermassen eine *captatio benevolentiae* dafür aufzustellen. Was sagen die vorletzten drei Verse eigentlich aus? Sie gehen vor Allem von der

Identität von Kohélet und Salomo aus, entsprechend der Ueberschrift im Anfange: קהלת בן דוד מלך בירושלם. Dieser Kohélet oder Salomo war ein Weiser, er belehrte das Volk und verfasste schöne Sprüche. Er forschte aber noch tiefer, fand Wahrheit, und diese Wahrheit, דברי אמת, legte er in dieses Buch nieder. Nur so und nicht anders sind diese Verse aufzufassen (vergl. Comment.). Von den sechs Versen des Epilogs gehören demnach die ersten drei zum Buche Kohélet, als Apologie für dasselbe, und die letzten drei bilden den Abschluss des Kanons der Hagiographen.

Beide Partieen stammen aus derselben Zeit, aus der Zeit der Synode bei der Amtsentsetzung Gamaliels II um 90 *post.* So ist es erklärlich, dass das Glaubensbekenntniss in dieser Partie ganz anders lautet, als in Kohélet selbst. „Fürchte Gott und befolge seine Gebote", — und „Gott wird über Alles zu Gerichte gehen." Das kommt im Buche selbst entweder gar nicht oder nur nebenher, wie hingehaucht, vor. Zieht man diese Partie von dem Ganzen ab, so schwindet die Verwirrung; die Ansicht und Absicht des Verfassers tritt klar und deutlich heraus. Er wollte gerade nicht Moral und Frömmigkeit predigen, sondern etwas ganz anderes zur Darstellung bringen, und darum streifte er an Moral und Religiosität nur unmerklich an.

Es bleibt mir noch übrig die Vorgänger zu nennen, denen ich manches Vortreffliche entlehnt habe, oder deren Auslegung ich widerlegen zu müssen glaubte. Zu dem Verzeichnisse der Bearbeiter des Kohélet, welches Knobel (S. 104—106) zusammengestellt hat, sind in den letzten dreissig Jahren noch Folgende hinzugekommen. Von den älteren Auslegern, die Brauchbares gegeben haben, sind zuerst noch zu nennen:

J. G. van der Palm, *Ecclesiastes philologice et critice illustratus,* Leyden 1784.

G. L. Spohn, der Prediger Salomo aus dem Hebräischen übersetzt und mit kritischen Anmerkungen begleitet, Leipzig 1786.

G. Zirkel, Untersuchungen über den Prediger mit philosophischen u. kritischen Bemerkungen, Würzburg 1792.

J. E. Chr. Schmidt, Salomo's Prediger oder Kohelets Lehren, Giessen 1794.

Fr. W. C. Umbreit, Kohelets des weisen Königs Seelenkampf, Gotha 1818.

— Desselben, *Coheleth scepticus de summo bono*, Göttingen 1820.

Aug. Knobel, Comment. über das Buch Kohelet, Leipzig 1836.

L. Herzfeld קהלת, übersetzt und erläutert, Braunschweig 1838.

Fr. de Rougemont, *Explication du livre de l'Ecclésiaste*, Neuchatel 1844.

F. Hitzig, der Prediger Salomo's erklärt, (in der Sammlung: kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum alten Testam.) Leipzig 1847.

A. Heiligstedt, Comment. *in Eccl.* (in Maurers Comment. grammatic. critic. in V. Test. IV., 2,) Leipzig 1848.

E. Elster, Commentar über Prediger Salomo, Göttingen 1855.

J. G. Vaihinger, Prediger und Hoheslied rhythmisch übersetzt und erklärt, Stuttgart 1858.

E. W. Hengstenberg, der Prediger Salomo's ausgelegt, Berlin 1859.

H. A. Hahn, Commentar über das Predigerbuch Salomo's, Leipzig 1860.

Samuel David Luzzatto פירוש קהלת (hebr. Commentar zu Kohélet in der Zeitschrift Ozar Nechmad, Herausgegeben von Blumenfeld, Jahrg. IV), Wien 1864.

P. Kleinert, der Prediger Salomo; Uebersetzung, sprachliche Bemerkungen und Erörterungen zum Verständnisse, Berlin 1864 (Programm).

L. Young, *a commentary on the book of ecclesiastes*, Philadelphia 1865.

Heinr. Ewald, Salomonische Schriften, erste Ausgabe 1837, zweite Ausgabe, Göttingen 1867 (S. 267 fg.).

Otto Zöckler, der Prediger Salomo (in Lange's theol.-homiletischem Bibelwerk, alt. Test. XIII. Theil), Bielefeld und Leipzig 1868.

קהלת:

קהלת׃

א

דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלִָם׃ א

הֲבֵל הֲבָלִים אָמַר קֹהֶלֶת הֲבֵל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל׃ ב

מַה־יִּתְרוֹן לָאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ ג

דּוֹר הֹלֵךְ וְדוֹר בָּא וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת׃ ד

וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשָּׁמֶשׁ וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף זוֹרֵחַ הוּא שָׁם׃ ה

הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן סוֹבֵב סֹבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ ו
וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב הָרוּחַ׃

I. Vs. 1 ist als Ueberschrift der Kanonsammler anzusehen (s. Einl. S. 16 und Anhang I.). Ueber קֹהֶלֶת s. Einl. S. 17.

V. 2. Ueber הבל s. Glossar.

V. 3. Ueber יתרון s. Glossar.

V. 4. והארץ לעולם עמדת kann nicht bedeuten: Die Erde bleibt bestehen; dann hätte der Nachsatz keine logische Verbindung mit dem Vordersatze und das Ganze keine Analogie mit dem Folgenden. Von Flüssen heisst es z. B. dass sie nicht untergehen, weil sie das von ihnen gespendete Wasser wieder zurück empfangen. Diesem Gleichniss entspräche das Epimythion nicht, wenn die Geschlechter untergehen und nur die leblose Erde unvergänglich sei. הארץ muss man daher anders erklären. Das Wort steht öfter elliptisch für: ישב הארץ oder יושבי הארץ „Bewohner der Erde“. Genesis 9, 19. ומאלה נפצה כל הארץ = כל יושבי הארץ; ebenso 10, 25; 11, 1. 9; 41, 30. 36. 57: וכל הארץ באו מצרימה. Deuteron. 9, 28. פן יאמרו הארץ = יושבי הארץ. Ps. 33, 38. ייראו מה׳ כל הארץ; 66, 1. 4; 98, 4; 100, 1. Jesaia 2, 19—21. בקומו לערץ הארץ = יושבי הארץ. — Maleachi Ende והכיתי את הארץ חרם und noch andere Stellen. — Durch diese Auffassung gewinnt der Gedankengang gleich im Proömium eine ganze andere Bedeutung, als die vulgäre

Kohélet.

I. 1.

Worte Kohélet's Sohn Davids, Königs in Jerusalem. I, 1

Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Kohelet, Eitelkeit der Eitelkeiten, Alles eitel! 2

Welcher Nutzen bleibt dem Menschen bei all seiner Qual, womit er sich abquält unter der Sonne? 3

Ein Geschlecht (der Menschen) geht, ein anderes Geschlecht kommt, und die Bewohner der Erde bleiben auf immer bestehen. 4

Die Sonne geht auf und geht unter, sie kehrt zu ihrem Orte zurück und geht dort (wieder) auf, geht gen Süden und wendet sich gen Norden. 5 6

Immer kreisend geht der Wind und kehrt zu seiner Umkreisung zurück.

Annahme gefunden hat. Dieser Eingang will weder eine Naturschilderung geben, noch pessimistisch den Wechsel und die Vergänglichkeit der Dinge beweisen, sondern im Gegentheil den Bestand des Weltganzen stark betonen. Wenn auch auf Erden oder speciell in dem Gesichtskreise der Menschen, für welche der Verf. schrieb, Unordnung, Verkehrtheit und Verbrechen herrschen, so geht das Ganze doch nicht unter; die Bewohner der Erde bleiben, wie Sonne, Wind und die Wechselwirkung von Meer und Flüssen. Wechsel kommt allerdings unter der Sonne vor, aber nicht völliger Untergang; das Chaos tritt nicht ein (S. Einl. S. 20).

V. 5. שׁוֹאֵף, das nur „schnauben, schnaufen" von Thieren, und transitiv „anschnauben" von Feinden gebraucht, bedeutet, auf die Sonne zu übertragen, wird immer gezwungen bleiben, wie sehr man

כָּל־הַנְּחָלִים הֹלְכִים אֶל־הַיָּם וְהַיָּם אֵינֶנּוּ מָלֵא אֶל־מְקוֹם ז
שֶׁהַנְּחָלִים הֹלְכִים שָׁם הֵם שָׁבִים לָלָכֶת׃
כָּל־הַדְּבָרִים יְגֵעִים לֹא־יוּכַל אִישׁ לְדַבֵּר לֹא־תִשְׂבַּע עַיִן ח
לִרְאוֹת וְלֹא־תִמָּלֵא אֹזֶן מִשְּׁמֹעַ׃
מַה־שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה וּמַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה וְאֵין כָּל־ ט
חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃
יֵשׁ דָּבָר שֶׁיֹּאמַר רְאֵה־זֶה חָדָשׁ הוּא כְּבָר הָיָה לְעֹלָמִים אֲשֶׁר י
הָיָה מִלְּפָנֵנוּ׃
אֵין זִכְרוֹן לָרִאשֹׁנִים וְגַם לָאַחֲרֹנִים שֶׁיִּהְיוּ לֹא־יִהְיֶה לָהֶם יא
זִכָּרוֹן עִם שֶׁיִּהְיוּ לָאַחֲרֹנָה׃
אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלָםִ׃ יב
וְנָתַתִּי אֶת־לִבִּי לִדְרוֹשׁ וְלָתוּר בַּחָכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת יג
הַשָּׁמָיִם הוּא ׀ עִנְיַן רָע נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ׃
רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל יד
וּרְעוּת רוּחַ׃

---

auch die Bedeutung abschwächt und mildert. Daher ist es gerechtfertigt eine geringe Aenderung vorzunehmen: ואל מקומו שב אף זורח היא שם. Die Sonne, welche Abends untergeht (בא), kehrt zu ihrem Oststande zurück und geht dort wieder auf, geht dann zum Süden und kreist zum Norden: הולך אל דרום וסובב אל צפון. Bis zum Worte צפון in diesem Verse beziehen O. und Syr. mit Recht auf die Sonne und erst die Wörter סובב סובב auf den Wind.

V. 8. Da יגע im Kal nur zuständliche Bedeutung hat (müde sein, sich abmühen), so kann es hier nur in diesem Sinne gebraucht sein. Dann müssen aber hier דברים „Dinge“ bedeuten, wie Vs. 10 und andere. Alle Dinge machen denselben Process von Auf- und Niedergang und Rückkehr zum früheren Zustande durch, wie das Menschengeschlecht, die Sonne, der Wind und das Wasser. Die Erzählung könnte diesen Process an allen Dingen in Natur und Geschichte, den ewigen Wechsel von Werden und Vergehen nicht erschöpfen, das Auge könnte es nicht genug anschauen und das Ohr das Erzählte von dem ewigen Wechsel nicht genug anhören. Freilich eine logische Gliederung erforderte ein anderes Aufeinanderfolgen der drei Sätze.

V. 12. Man kann nicht genug auf die Eigenheit des Verb. היה aufmerksam sein, dass es ebenso oft „werden“, wie „sein“ bedeutet

Alle Flüsse gehen ins Meer, und das Meer ist nicht voll; dahin, wo die Flüsse gehen, kehren sie wieder zurück, um (von neuem ins Meer) zu gehen. 7

Alle Dinge mühen sich (auf dieselbe Weise) ab. Es vermöchte der Mensch nicht zu erzählen, das Auge würde nicht satt werden zu sehen, und das Ohr nicht voll werden zu hören. 8

Was einst gewesen ist, das wird wieder sein, und was einst geschehen ist, wird wieder geschehen, und es giebt nichts ganz Neues unter der Sonne. 9

Es giebt (wohl) ein Ding, von dem man sagen könnte: „sieh! das ist doch neu.“ Es war schon längst in früheren Zeiten, die vor uns waren. 10

Es ist keine Erinnerung für das Frühere, und auch für das Spätere, das eintreffen wird, wird keine Erinnerung bleiben bei denen, welche später sein werden. 11

2.

Ich Kohélet bin König über Israel in Jerusalem geworden. 12

Ich gab mein Herz hin, mit Weisheit zu erforschen und zu erspähen Alles, was unter dem Himmel geschieht — es ist eine schlimme Beschäftigung, die Gott den Menschen gewährt hat, sich damit zu quälen. 13

Ich habe (nämlich) angesehen alle Werke, die unter der Sonne geschehen sind, und sieh' da! Alles ist Hauch und Jagd nach Wind. 14

---

und daher im Perf. gleich *γέγονα* als Präsens. Also הייתי „ich bin geworden“ — und „ich bin“, wie היינו „wir sind geworden“ (Jes. 63, 19 und sehr oft im Hebr. auch im Koh.). Damit fällt der Einwurf weg, den die Ausleger gefunden haben, als ob der Verf. aus der Rolle fiele, indem er Kohélet sagen lässt: „ich bin König gewesen“, d. h. bin es also nicht mehr. Genau genommen, sagt das Verbum הייתי aus, dass Kohélet König geworden ist: *factus sum rex*, also nicht durch Erbfolge zur Regierung gelangte. Schon dieses Wörtchen würde auf einen Parvenü-König hinweisen.

V. 13. Ueber רעות רוח s. Glossar.

V. 15. Nach den O: *ἐπικοσμηθῆναι* für לתקן muss man es Passiv lesen = לְהִתָּקֵן und nach Symmachus: *ἀναπληρῶσαι* להמלאות für להמנות lesen. Der Sinn bleibt derselbe; wenn Gott etwas schlecht oder mangel-

מְעֻוָּת לֹא־יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא־יוּכַל לְהִמָּנוֹת׃ טו

דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי לֵאמֹר אֲנִי הִנֵּה הִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי חָכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר־הָיָה לְפָנַי עַל־יְרוּשָׁלָם וְלִבִּי רָאָה הַרְבֵּה חָכְמָה וָדָעַת׃ טז

וָאֶתְּנָה לִבִּי לָדַעַת חָכְמָה וְדַעַת הֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת יָדַעְתִּי שֶׁגַּם־זֶה הוּא רַעְיוֹן רוּחַ׃ יז

כִּי בְּרֹב חָכְמָה רָב־כָּעַס וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מַכְאוֹב׃ יח

אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי לְכָה־נָּא אֲנַסְּכָה בְשִׂמְחָה וּרְאֵה בְטוֹב וְהִנֵּה גַם־הוּא הָבֶל׃ ב א

לִשְׂחוֹק אָמַרְתִּי מְהוֹלָל וּלְשִׂמְחָה מַה־זֹּה עֹשָׂה׃ ב

תַּרְתִּי בְלִבִּי לִמְשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה וְלֶאֱחֹז בְּסִכְלוּת עַד אֲשֶׁר אֶרְאֶה אֵי־זֶה טוֹב לִבְנֵי הָאָדָם אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמַיִם מִסְפַּר יְמֵי חַיֵּיהֶם׃ ג

---

haft gemacht hat, so ist menschliche Anstrengung nicht im Stande es zu verbessern; Parall. VII, 13: מי יוכל לתקן את אשר עותו (vergl. Einl. S. 20).

V. 16. הגדלתי nach O: ἐμεγαλύνθην = הָגְדַּלְתִּי oder das ה von הגדלתי, als dittographirt von dem vorangehenden הנה wegzunehmen, also gleich גדלתי wie II. 9 und zwar comparativ, abhängig von על. Der Eingang דברתי אני עם לבי will nicht einen Hauptgedanken ausdrücken, sondern in einer Nebenbetrachtung die Eitelkeit und Schmerzhaftigkeit des Wissens und der Grübelei angeben. Denn als Hauptgedanke wird das Resultat seiner Erfahrungen erst später angegeben. Hier wird nur nebenher angedeutet, dass Wissen und Grübeln keine Befriedigung gewährt. Der Eingang wird in II. 1 אמרתי אני בלבי wieder aufgenommen.

V. 17. Spohn ist schon darauf aufmerksam geworden, dass O. Pesch. und Targ. הללות ושכלות hier nicht, wie II. 12 nehmen, sondern als „Sprüche und Klugheit:“ *παραβολάς καὶ ἐπιστήμην*, מַתְלֵא וסכולתנותא, Targ. מנדעא וסוכלתנו (Spohn, Pred. Salomo S. 11 Note). Auch die Orthographie שכלות gegen סכלות ist nicht gleichgiltig, wenn auch einige Codd. auch hier סכלות haben. Diese Einstimmigkeit der Versionen muss beachtet werden. In der That würde es die Kraft der folgenden Betrachtung über die Erfolglosigkeit auch der sinnlichen Vergnügungen abschwächen, wenn dieses Resultat schon von vorn herein angegeben wäre. Man muss sich also dazu bequemen, im Texte משלות statt הללות zu lesen. Die fem. Term. kommen im Talmud öfter vor: משלות שועלים, משלות כובסין. Da die hebräische Weisheit in Sentenzen zugespitzt

Krummes kann nicht verbessert, und Mangelhaftes nicht ergänzt werden. 15

Ich unterredete mich (nämlich) mit meinem Herzen: Ich bin doch grösser geworden und habe mehr Klugheit erlangt, als Alle, die vor mir in Jerusalem waren, und mein Herz hat vielfach Weisheit und Erkenntniss gewonnen. 16

Ich hatte (nämlich) mein Herz hingegeben, Weisheit zu erkennen und Sinnsprüche und Witz zu verstehen. Ich habe aber erfahren, dass auch dieses Jagd nach Wind ist. 17

Denn wächst Weisheit, so wächst Unmuth, und wer Wissen häuft, häuft Schmerz. 18

3.

Ich unterredete mich mit meinem Herzen. Wohl denn! Ich will Dich in Freude und im Geniessen des Guten erproben, und sieh' da das ist eben auch eitel. II, 1

Die Lustigkeit nannte ich wahnsinnig und die Freude: „Was bringt diese“? 2

Ich hatte (nämlich) in meinem Herzen ausgesonnen, meinen Leib mit Wein einzureiben — während mein Herz sich mit Weisheit benahm — um die Thorheit zu ergreifen, bis ich erkennen werde, welches besser für die Menschenkinder sei, das sie üben sollten unter dem Himmel (unter der Sonne), während der Zahl ihrer Lebenstage. 3

---

war, so gehörte Verstandesschärfe dazu, sie zu verstehen; vergl. Spr. 1, 6. להבין משל ומליצה דברי הכמים והדיתם; Ps. 78, 2. Sirach 3, 29; 39, 2. Kohélet will also damit sagen: er habe sich auf allerlei Zweige des Wissens verlegt, habe auch den tiefen Sinn der Sprüche ergründet.

II. V. 1. Ueber ראה בטוב im Sinne von „geniessen“ s. Glossar ראה. Uebrigens ist רְאֵה Inf. wie קַוֵּה Jerem. 8. 15, הַעֲוֵה 9, 4. נַקֵּה öfter. — Vor וְהִנֵּה muss gedacht werden ראיתי, also ראיתי והנה גם היא הבל. Die erst später angegebene Erfahrung wird hier vorweg angegeben.

V. 2. Das Uebermass der Ergötzlichkeiten hat ihn dahin gebracht Alles wahnsinnig zu finden. Es ist eine rhetorische Steigerung, nicht eine parabolische Sentenz, wie es Ewald nimmt. Sämmtliche sentenziös zugespitzte Sätze gehören zur dialektischen Entwicklung der Gedanken und sind nicht isolirt.

V. 3. Das Verbum למשוך passt durchaus nicht zu יין, eher noch למשוח. Es kommt zwar meistens bei Oel vor, aber doch einmal Jerem. 22, 14 ומשוח בששר „mit Röthel bestreichen.“ Es soll gerade darin ein

הִגְדַּלְתִּי מַעֲשָׂי בָּנִיתִי לִי בָּתִּים נָטַעְתִּי לִי כְּרָמִים׃ ד

עָשִׂיתִי לִי גַּנּוֹת וּפַרְדֵּסִים וְנָטַעְתִּי בָהֶם עֵץ כָּל־פֶּרִי׃ ה

עָשִׂיתִי לִי בְּרֵכוֹת מָיִם לְהַשְׁקוֹת מֵהֶם יַעַר צוֹמֵחַ עֵצִים׃ ו

קָנִיתִי עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת וּבְנֵי־בַיִת הָיָה לִי גַּם מִקְנֶה בָקָר וָצֹאן ז
הַרְבֵּה הָיָה לִי מִכֹּל שֶׁהָיוּ לְפָנַי בִּירוּשָׁלָםִ׃

כָּנַסְתִּי לִי גַּם־כֶּסֶף וְזָהָב וּסְגֻלַּת מְלָכִים וְהַמְּדִינוֹת עָשִׂיתִי ח
לִי שָׁרִים וְשָׁרוֹת וְתַעֲנוּגֹת בְּנֵי הָאָדָם שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת׃

וְגָדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי מִכֹּל שֶׁהָיָה לְפָנַי בִּירוּשָׁלָםִ אַף חָכְמָתִי ט
עָמְדָה לִּי׃

Raffinement liegen, während Andere sich mit Oel einreiben, wollte Kohélet vor Andern voraus haben, es mit Wein zu thun.

V. 6. Bei diesen Bauten und ganz besonders bei der Wasserleitung zur Bewässerung der Bäume wird man weit eher an Herodes als an Salomo erinnert. Es ist den Ausll. nicht gelungen, nachzuweisen, dass Salomo solche kostspielige Bauten, wie das Leiten von Wasser, um einen Wald zu erziehen, angelegt hat. Und nach ihm hat es gewiss kein judäischer König gethan. Wohl aber berichtet Josephus, dass Herodes am Fusse der Stadt und Burg Herodium, ungefähr sechzig Stadien von Jerusalem entfernt, eine Wasserleitung angelegt hat, da, wo früher gar kein Wasser vorhanden war. „Mit vielen Kosten hat er von weit her eine grosse Wassermenge dahin geleitet“ (Josephus *bellum judaicum* I. 21, 10) *πόῤῥωθεν δὲ μεγίστοις ἀναλώμασιν ὑδάτων πλῆθος εἰςήγαγε*; (Antiqq. XV, 9, 4): *τά τε ἄλλα καὶ τῆς εἰσαγωγῆς τῶν ὑδάτων — ὃ γὰρ οὗτος ὁ τόπος ἔσχηκεν — ἐκ μακρῦ καὶ πλειόνων ἀναλωμάτων πεποιημένης*. Es versteht sich von selbst, dass diese Wassermenge für die Vegetation benutzt wurde. Die Stadt Phasaelis baute er in dem Thale Jericho's, in einem Strich, der ganz wüsste war. *ἡ πέριξ χώρα ἔρημος ὖσα* (das. XVI, 5, 2). Von der anderweitigen Bausucht Herodes' berichtet Josephus an verschiedenen Stellen. Es kann daher kein Zweifel obwalten, dass hier Herodes' Lustbauten geschildert werden. Den Schluss bildet, dass er sich bei allem Luxus unglücklich gefühlt habe, da er in Verzweiflung war, wem er dieses Alles hinterlassen solle.

V. 8. סגולת מלכים bedeutet nicht einfach Eigenthum der Könige, sondern aufgehäuftes Eigenthum, d. h. Schatz der Könige. Die beste Erläuterung zu dem Worte giebt eine bab. Talmudstelle (Baba Kama p. 87): החובל בבניתיו של אחרים···קטנים יעשה להם סגולה d. h. Wer Unmündige verwundet, soll ihnen die Schmerzensgelder nicht übergeben, sondern sie für dieselben in einen Fond anlegen. Auch die Verba, die

Ich machte meine Werke gross, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge. 4

Machte mir Gärten und Paradiese und pflanzte in dieselben Bäume von allen Fruchtarten. 5

Machte mir Wasserteiche, um aus ihnen Bäume sprossende Wälder zu bewässern. 6

Ich erwarb Sklaven und Sklavinnen und Hausleute hatte ich, auch Heerden von Rindern und Kleinvieh mehr als alle diejenigen, die vor mir in Jerusalem waren. 7

Ich sammelte mir auch Silber und Gold, Königsschätze und . . . Länder. Ich verschaffte mir Sänger und Sängerinnen und Lustbarkeiten der Menschen, Tragsessel und Sänften. 8

So wurde ich grösser und besass mehr als alle diejenigen, die vor mir in Jerusalem waren. Meine Klugheit stand mir auch bei. 9

---

von diesem Nomen gebildet wurden, bedeuten „anlegen" (s. J. Levy, chaldäisches Lexikon s. v.). Josephus erzählt, Herodes habe, gleich dem König Hyrkan, die Gräber der Könige David und Salomo heimlich geöffnet, um Schätze darin zu suchen, habe zwar darin kein Geld, aber *κόσμον χρυσοῦ καὶ κειμηλίων πολύν* gefunden, die er mitgenommen habe (das. XVI, 7, 1); darauf mag der angehäufte Schatz der Könige anspielen. Da מלכים ohne Artikel, das folgende Glied dagegen mit dem Artikel versehen ist, so scheint ein Wort vor המדינות zu fehlen, etwa משמני המדינות wie Daniel 11, 24. — Ueber שדה ושדות s. Glossar, wo nachgewiesen ist, dass es Sänfte bedeutet. Dass hier auf diesen Luxusgegenstand so viel Gewicht gelegt wird, versetzt uns in die römische Zeit. In Rom war er nur den Senatoren und ihren Frauen gestattet; bedeckter Tragsessel bedienten sich nur die Kaiser und Consularen, vergl. L. Friedländer Sittengeschichte Roms I, [2] S. 208 Note 3. Der König von Jerusalem durfte also stolz darauf sein, wie der Kaiser verschiedene Tragsessel zu haben und sich ihrer bedienen zu dürfen.

V. 9. עמד ל bedeutet im Neuhebräischen „beistehen", wie zuerst Mendelsohn und Herzfeld richtig bemerkt haben, ohne dass spätere Ausleger darauf Rücksicht genommen hätten. Im Chanuka-Gebet heisst es עמדת להם בעת צרתם, in der Agada für den Pessach-Abend והיא שעמדה לאבותינו ולנו. Es ist wie das Lateinische *assistere* gebildet, wahrscheinlich von dem Vertheidiger (מליץ) eines Angeklagten vor Gericht entlehnt.

י וְכֹל אֲשֶׁר שָׁאֲלוּ עֵינַי לֹא אָצַלְתִּי מֵהֶם לֹא־מָנַעְתִּי אֶת־
לִבִּי מִכָּל־שִׂמְחָה כִּי־לִבִּי שָׂמֵחַ מִכָּל־עֲמָלִי וְזֶה־הָיָה חֶלְקִי
מִכָּל־עֲמָלִי׃

יא וּפָנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשַׂי שֶׁעָשׂוּ יָדַי וּבֶעָמָל שֶׁעָמַלְתִּי לַעֲשׂוֹת
וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

יב וּפָנִיתִי אֲנִי לִרְאוֹת חָכְמָה וְהוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת כִּי מֶה הָאָדָם
שֶׁיָּבוֹא אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ אֵת אֲשֶׁר־כְּבָר עָשׂוּהוּ׃

יג וְרָאִיתִי אָנִי שֶׁיֵּשׁ יִתְרוֹן לַחָכְמָה מִן־הַסִּכְלוּת כִּיתְרוֹן הָאוֹר
מִן־הַחֹשֶׁךְ׃

יד הֶחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וְיָדַעְתִּי גַם־אָנִי
שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם׃

V. 10. Statt שמח muss man wohl die Futurform lesen כי לבי ישמח מכל עמלי. Das י scheint in den Schluss-Buchstaben von לבי absorbirt zu sein. Mit וזה היה beginnt schon das Urtheil.

V. 11. פניתי bedeutet sich umwenden, einen Rückblick werfen (vergl. weiter.)

V. 12. Dieser Vers und der Folgende bilden die Begründung des Urtheils von Vs. 11 והנה הכל הבל. Daher dasselbe Verbum ופניתי gebraucht. Nach Vers 3 hatte er sich nur dem Luxus, dem Vergnügen und den Lüsten hingegeben, um zu erfahren, was besser für den Menschensohn sei. In den folgenden Versen wird das Resultat seiner Erfahrungen mitgetheilt. ופניתי אני לראות entspricht עד אשר אראה (Vs. 3) das Verbum ראה im Sinne „erkennen.“ — „Ich habe mich ganz besonders umgesehen, ob Weisheit oder tolle Thorheit besser sei.“ — Seine Erfahrung sei als eine allgemeingültige anzusehen; denn wer wollte es ihm nachthun? Wer besässe die Mittel, alle Freuden und Lüste zu erschöpfen, un ein so bestimmt absprechendes Urtheil darüber fällen zu können? Das liegt in dem Satze כי מה האדם שיבא אחרי המלך את אשר כבר עשהו. An diesem Verse muss man jedenfalls eine kritische Operation vornehmen. Zunächst ist statt מה zu lesen מי, wie ein Codex und auch die O. haben: *τίς ἄνθρωπος*. Dann muss עשהו emendirt werden. Mehrere Codd. haben עָשָׂהוּ im Sing. In den griechischen Versionen schwankt die Lesart ebenso zwischen *τὰ ὅσα ἐποίησεν* und *ἐποίησαν.* Die griechischen Versionen haben das Wort הַמֶּלֶךְ in einem anderen Sinne genommen: *ὅτι τίς ἄνθρωπος ὅς ἐπελεύσεται ὀπίσω τῆς βουλῆς τὰ ὅσα κ. τ. λ.* Nach Montfaucon hatte auch Aquila *ἵνα παρακολουθήσῃ βουλῇ.* Wenn die Fragmente der syrischen Hexapla von Aquila notiren: הי דנאל בתר מַלכא (Middeldorpf

Und Alles, was meine Augen begehrt haben, entzog ich ihnen nicht. Ich versagte meinem Herzen keine Freude. Denn mein Herz sollte sich an meiner ganzen Mühe freuen — Und das ist mein Theil an all' meiner Mühe geworden: 10

Ich sah mich nach allen meinen Werken um, die meine Hände gemacht hatten, und nach der Mühe, die ich mir gegeben hatte, und sieh' da! Alles ist Hauch und Jagd nach Wind, und es giebt keinen dauernden Gewinn unter der Sonne. 11

Ich sah mich (besonders) um ... zu erkennen Weisheit, Wahnsinn und Thorheit; denn welcher Mensch könnte nach mir kommen zu überlegen das, was ich bereits ausgeführt habe? (oder kann nach dem König kommen in Betreff dessen, was er bereits ausgeführt hat?) 12

Und ich habe erfahren, dass (allerdings) die Weisheit Vorzug vor der Thorheit hat, wie der Vorzug des Lichtes vor der Finsterniss. 13

Die Augen des Weisen sind in seinem Haupte, und der Thor wandelt im Finstern; (aber) ich habe auch erfahren, dass ein und derselbe Unfall Alle trifft. 14

Cod. Syro-hexapl. 385 Annott. p. 649), so muss man dafür vokalisiren מֶלְכָא Rath, Ueberlegung. Man könnte demnach lesen כי מי האדם שיבא אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ את אשר כבר עשיתי. Man könnte sich aber auch bei der recipirten Leseart beruhigen; nur müsste man vor את אשר ergänzen לַעֲשׂוֹת. Also: כי מי האדם שיבא אחרי הַמֶּלֶךְ לַעֲשׂוֹת אשר כבר עשהו. Der Gedanke bleibt immer derselbe: Niemand könnte es ihm, Kohélet, nachthun, so viel Erfahrung zu sammeln, um ein Urtheil fällen zu können, ob die raffinirten Genüsse oder die Weisheit besser für die Menschen seien. Fast alle neueren Ausleger haben den Sinn dieses Verses verkannt; sie bezogen ihn auf einen Nachfolger, von dem bisher noch keine Rede war. Am wunderlichsten Ewald: „und ich wandte mich zu sehen Weisheit und Thorheit und Unsinn, nämlich wie der König sein würde, der dem König nachfolge, verglichen mit dem, den man schon längst erwählte." — Ueber die Confusion in Erklärung dieses Verses vergl. Zöckler S. 138.

V. 13 ist nicht absolut, sondern relativ zu fassen, wie Herzfeld richtig wiedergegeben.

V. 14 החכם עיניו בראשו ist eine Art Inversion statt עיני החכם בראשו wie öfter z. B. Levit. 13, 2 אדם כי יהיה בעור בשרו für כי יהיה בעור בשר האדם; Deuter. 28, 54 האיש הרך בך··· תרע עינו statt עין האיש הרך בך··· תרע, ebenso

טו וְאָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי כְּמִקְרֵה הַכְּסִיל גַּם־אֲנִי יִקְרֵנִי וְלָמָּה חָכַמְתִּי אֲנִי אָז יֹתֵר וְדִבַּרְתִּי בְלִבִּי שֶׁגַּם־זֶה הָבֶל׃

טז כִּי אֵין זִכְרוֹן לֶחָכָם עִם־הַכְּסִיל לְעוֹלָם בְּשֶׁכְּבָר הַיָּמִים הַבָּאִים הַכֹּל נִשְׁכָּח וְאֵיךְ יָמוּת הֶחָכָם עִם־הַכְּסִיל׃

יז וְשָׂנֵאתִי אֶת־הַחַיִּים כִּי רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה שֶׁנַּעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּי־הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

יח וְשָׂנֵאתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עֲמָלִי שֶׁאֲנִי עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ שֶׁאַנִּיחֶנּוּ לָאָדָם שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָי׃

יט וּמִי יוֹדֵעַ הֶחָכָם יִהְיֶה אוֹ סָכָל וְיִשְׁלַט בְּכָל־עֲמָלִי שֶׁעָמַלְתִּי וְשֶׁחָכַמְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ גַּם־זֶה הָבֶל׃

כ וְסַבּוֹתִי אֲנִי לְיַאֵשׁ אֶת־לִבִּי עַל כָּל־הֶעָמָל שֶׁעָמַלְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

כא כִּי־יֵשׁ אָדָם שֶׁעֲמָלוֹ בְּחָכְמָה וּבְדַעַת וּבְכִשְׁרוֹן וּלְאָדָם שֶׁלֹּא עָמַל־בּוֹ יִתְּנֶנּוּ חֶלְקוֹ גַּם־זֶה הֶבֶל וְרָעָה רַבָּה׃

das. V. 56. — Die Conjunction גם geht nicht auf das Pronomen, sondern das Verbum ידעתי „ich habe auch das erfahren“ גם wird öfter invertirt.

V. 15. **Die Zeitpartikel אז hat in diesem Verse keinen angemessenen Sinn,** sie fehlt auch in der Vulgata und in der Peschito. Der alexandrinische Codex giebt es allerdings durch *τότε* wieder, aber in einem ganz andern, missverständlichen Zusammenhange, getrennt vom vorhergehenden Halbverse: *ἐγὼ τότε περισσὸν ἐλάλησα ἐν καρδίᾳ μȣ, διότι ἀφρὼν ἐκ περισσεύματος λαλεῖ, ὅτι καίγε τȣ̃το ματαιότης.* Das Targum giebt die Partikel durch בכן wieder, dieses entspräche der Modal-Partikel אפוא. — Das Wort הבל hat hier die Bedeutung „unangemessen, unrichtig, ungerecht“, was nur Knobel S. 112 und Hitzig **S. 141 richtig aufgefasst haben (s. Glossar unter הבל).**

V. 16. **Die Bedeutung עם als völlig gleich kommt öfter im** Hebräischen vor. Vergl. Gesenius Thesaurus עם p. 1042. e. איך als Modal-Interrogation hat eine causale Nüance, „Warum, wieso“? Exod. 16, 12 ואיך ישמעני פרעה, I. Samuel 16, 2.

V. 17. **Statt ורעות רוח würde hier besser passen ורעה רבה, wie** Vs. 22, denn nicht Vergänglichkeit und Thorheit, sondern die schlechte Weltordnung beklagt Kohélet hier. — Es ist nicht zu verkennen, dass der Nachdruck auf die Betrachtung gelegt wird, dass das mühsam Errungene auf einen Andern übergehen soll. Diesem sind v i e r Verse gewidmet, während der Reflexion über die Gleichheit im Tode und der Verschollenheit nach dem Tode nur z w e i Verse zugetheilt sind.

15 Ich sprach nun in meinem Herzen. Das Begegniss des Thoren wird auch mich treffen, wozu wäre ich denn weiser geworden? Und ich sprach in meinem Herzen, dass auch dieses Thorheit sei.

16 Denn es bleibt keine Erinnerung an den Weisen in der Zukunft — gleich dem Thoren. Im Verlaufe der kommenden Tage sind Alle vergessen. Und warum soll der Weise gleich dem Thoren sterben?

17 Und ich hasste das Leben; denn mir missfiel das Thun, welches unter der Sonne geschieht, denn Alles ist Hauch und Jagd nach Wind.

18 Ich hasste (besonders) all meine Qual, die ich mir unter der Sonne gegeben, dass ich sie (ihren Ertrag) hinterlassen soll einem Menschen, der nach mir sein wird.

19 Und wer weiss, ob er ein Weiser oder ein Thor sein wird, und er soll über alle meine Mühe schalten, die ich mir gegeben, und die ich ausgeklügelt unter der Sonne? Dieses ist eben Thorheit.

20 Ich ging daran, mein Herz verzweifeln zu lassen ob aller Qual, mit der ich mich unter der Sonne abgequält habe.

21 Denn so mancher Mensch, dessen Mühe mit Klugheit, Erkenntniss und Geschicklicheit war, muss seinen Theil abgeben einem Menschen, der sich nicht darum bemüht hat; dieses ist eben Thorheit und ein grosses Uebel.

Ehe von der Hinterlassenschaft die Rede sein kann, musste allerdings vom Tode gesprochen werden. Aber es ist lediglich eine Nebenbetrachtung, die Hauptsache ist, wie gesagt, die ungewisse Würdigkeit des Nachfolgers. Diese Verzweiflung, die sich bis zum Hasse gegen das eigene Leben steigert, fand sich eben bei Herodes, seitdem er durch seine eignen Söhne und Verwandten von Verrath umgeben zu sein schien. Der Dichter versetzte sich in dessen Gemüthsstimmung und beschrieb alle Phasen derselben, doch so, dass sie auch als allgemeine Wahrheiten gelten konnten. Daher Vs. 20 כי יש אדם; „denn es giebt in der That Menschen." Zum Schluss kommt er wieder darauf zurück: Vs. 26 נתן ענין לאסף ··· לתת לטוב לפני האלהים.

V. 20 וסבותי אני muss die Bedeutung des griechischen τρέπω, „an etwas herangehen, sich zuwenden" haben, und eben so VII, 25 verschieden von פניתי, welches „sich umwenden, einen Rückblick werfen" bedeutet. Falsch bei Zöckler (S. 140).

V. 21. Ueber כשרון s. Glossar.

כִּי מֶה־הֹוֶה לָאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ וּבְרַעְיוֹן לִבּוֹ שֶׁהוּא עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ כב

כִּי כָל־יָמָיו מַכְאֹבִים וָכַעַס עִנְיָנוֹ גַּם־בַּלַּיְלָה לֹא־שָׁכַב לִבּוֹ גַּם־זֶה הֶבֶל הוּא׃ כג

אֵין־טוֹב בָּאָדָם שֶׁיֹּאכַל וְשָׁתָה וְהֶרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בַּעֲמָלוֹ גַּם־זֹה רָאִיתִי אָנִי כִּי מִיַּד הָאֱלֹהִים הִיא׃ כד

כִּי מִי יֹאכַל וּמִי יָחוּשׁ חוּץ מִמֶּנִּי׃ כה

כִּי לְאָדָם שֶׁטּוֹב לְפָנָיו נָתַן חָכְמָה וְדַעַת וְשִׂמְחָה וְלַחוֹטֶא נָתַן עִנְיָן לֶאֱסוֹף וְלִכְנוֹס לָתֵת לְטוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃ כו

לַכֹּל זְמָן וְעֵת לְכָל־חֵפֶץ תַּחַת הַשָּׁמָיִם׃ ג א

V. 22. Ueber רעיון לבו das.

V. 23 כל ימיו fasst Herzfeld richtig als Zeitbestimmung, nicht als Subjekt auf; Dieses liegt vielmehr in ענינו, wozu מכאבים וכעס Prädikate sind.

V. 24. Das Targum und die Peschito haben schon richtig diesen Vers als comparativ aufgefasst: לית דשפיר באנשא אלהין דייכול וישתי. P. לית דטב לגברא אלא דנאכול ודנשתא und ebenso der Codex Ephräm Syrus bei Tischendorf *εἰ μὴ ὁ φάγετο*. Selbst der Midrasch zu Kohélet fasst diesen Vers ebenso auf, wie III, 13 אמר ר' נחמן · · · כל אכילה ושתיה שנאמר במגילה הזאת בתורה ובמעשים טובים. Man ist demnach nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, zu lesen משיאכל. In Betreff des באדם braucht man sich keine Skrupel zu machen. Peschito und O haben dafür לאדם. Spohn ist der Erste, welcher diesen Vers richtig wiedergegeben hat. Knobel und Herzfeld klammern sich noch an das Hergebrachte an; Ewald zwingt sich wenigstens באדם zu retten: „Kein Gut ist am Menschen ausser das Essen“, und Hengstenberg folgt der Interrogativ-Construktion der Vulgata: „Ist es nicht gut für den Menschen, dass er esse?“ Ueber והראה s. Glossar ראה. Der Schluss גם זה ראיתי bezieht sich auf V. 13—14. „Auch das habe ich erfahren.“ Das Geniessen wird hier keineswegs als *summum bonum* aufgestellt, sondern als Nebenbetrachtung, um zu pointiren, dass dieses Gut — das nicht Allen zu Gute kommt — dem der sich abmüht, nicht zu Theil wird. Vergl. **Vs. 26.**

V. 25. Für יחיש haben nicht nur O. P., sondern auch der Midrasch ישתה: Es heisst das. אמר שלמה מאן אכל כמה דאכלית ומאן שתי כמה דשתית. Mit Ewald dabei an das arabische حسا zu denken, ist um so unthunlicher, als dieses Verbum nicht „trinken“ schlechthin, sondern „ein-

22 Denn was wird dem Menschen bei all seiner Mühe und Nachdenken seines Herzens, die er sich unter der Sonne giebt?

23 Alle seine Tage sind Schmerzen und Unmuth seine Beschäftigung. Selbst in der Nacht ruht sein Herz nicht. Das ist eben auch Thorheit.

24 Nichts ist besser für den Menschen, als dass er esse und trinke und seinen Leib erquicke mit dem Erwerb seiner Mühe. Ich habe erfahren, dass das von der Hand Gottes (kommt).

25 Denn wer könnte essen und trinken, wenn nicht von ihm?

26 Denn einem Menschen, der ihm gefällt, gewährte er Klugheit, Wissen und Freude, dem Unglücklichen gab er Geschäftigkeit zn sammeln und einzuspeichern — um es dem Gottgefälligen zu geben. — Das ist eben Thorheit und Jagd nach Wind.

II. 1.

III, 1 Für Alles giebt es eine Frist und eine Zeit für jedes Ding unter dem Himmel (unter der Sonne).

---

saugen“ bedeutet. ממנו statt ממני ist gesichert, theils durch mehrere Codd., theils durch die griechische und syrische Version. Ueber חוץ s. Glos.

V. 26. Ueber חוטא s. Glossar. Der Schluss גם זה הבל וג׳ bezieht sich auf die Sucht zu sammeln für Andere, was der Verf. hier als Grundgedanken durchführen will. Nicht einmal das, was doch zugestandener Massen angenehm ist, seines Lebens zu geniessen, wird dem von Habsucht ergriffenen Unglückseligen zu Theil d. h. es ist eigentlich Kohélet oder dem König, der hier figurirt, nicht zu Theil geworden, er hatte keine Freude am ruhigen Genusse, weil er von Leidenschaften und Hang nach andern Gütern besessen war. In diesem Abschnitt hat der Verf. das Thema, das er behandeln will, nur angeschlagen: es bildet das *Praeludium*. Im Folgenden wird das Thema reiflich und dialektisch nach allen Seiten beleuchtet.

III. V. 1. In den Antithesen dieses Kapitels wird die Unbeständigkeit der menschlichen Thätigkeit von einer andern Seite gezeigt. Derselbe Mensch findet es heute für wichtig zu bauen, zu sammeln u. s. w. und morgen wieder einzureissen, wegzuwerfen u. s. w. Sämmtliche antithetischen Thätigkeiten, die hier aufgezählt werden, gehören der menschlichen Sphäre an, wie van der Palm richtig bemerkt hat (p. 133): *non tam spectari ad id, quod statutis temporibus evenire soleat, quam ad*

עֵת לָלֶדֶת וְעֵת לָמוּת ב

עֵת לָטַעַת וְעֵת לַעֲקוֹר נָטוּעַ׃

עֵת לַהֲרוֹג וְעֵת לִרְפּוֹא ג

עֵת לִפְרוֹץ וְעֵת לִבְנוֹת׃

עֵת לִבְכּוֹת וְעֵת לִשְׂחוֹק ד

עֵת סְפוֹד וְעֵת רְקוֹד׃

עֵת לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים וְעֵת כְּנוֹס אֲבָנִים ה

עֵת לַחֲבוֹק וְעֵת לִרְחֹק מֵחַבֵּק׃

עֵת לְבַקֵּשׁ וְעֵת לְאַבֵּד ו

עֵת לִשְׁמוֹר וְעֵת לְהַשְׁלִיךְ׃

עֵת לִקְרוֹעַ וְעֵת לִתְפּוֹר ז

עֵת לַחֲשׁוֹת וְעֵת לְדַבֵּר׃

עֵת לֶאֱהֹב וְעֵת לִשְׂנֹא ח

עֵת מִלְחָמָה וְעֵת שָׁלוֹם׃

מַה־יִּתְרוֹן הָעוֹשֶׂה בַּאֲשֶׁר הוּא עָמֵל׃ ט

---

studia, quae homines moliuntur. Nur die erste Antithese עת ללדת ועת למות passt nicht. Der Satz ist auch sprachlich schwierig; denn ללדת bedeutet doch eigentlich „zu gebären“ oder „zu erzeugen“, also ebenfalls eine menschliche Thätigkeit, während למות, das Sterben, der menschlichen Spontaneität entrückt ist. Dafür להמית zu lesen, wie das Targum hat לקטלא בנין, und das v. d. Palm aufgenommen hat (das.), ist misslich. — Ueber חפץ s. Glossar. Komisch nimmt sich noch Hengstenbergs Uebersetzung mit „Verlangen“ aus, als ob die Bedeutung חפץ für Zweck, Geschäft, Sache χρῆμα, πρᾶγμα nicht feststände. — Ueber עקר s. Glossar. Ob dem Verf. Timons Spruch bekannt war *ὥρα ἐρᾶν, ὥρα δὲ γαμεῖν, ὥρα δὲ πεπαῦσθαι*, wie Grotius anführt (p. 430), lässt sich nicht entscheiden.

V. 3 הרג bedeutet meistens, wenn die Urheber Menschen sind, im Kriege oder durch Richterspruch, also mit einer gewissen Berechtigung „tödten“; „verwunden“ bedeutet es gar nicht. Der Sinn ist also klar: zu einer Zeit wenden die Menschen allen Eifer darauf an, einen Mitmenschen vom Leben zum Tode zu bringen, und zu einer andern wenden sie Sorgfalt an, einen dem Tode nahen Menschen zu heilen. Die Aufeinanderfolge לבנות — לבכות ist paronomasirend. — רקד, neuhebräisch „tanzen“ schliesst sich an das Vorhergehende logisch an.

V. 5. „Steine wegwerfen“ bedeutet eine Mauer zerstören, 2 Könige

Eine Zeit geboren zu werden und eine Zeit zu sterben; eine Zeit zu pflanzen und eine Zeit, das Gepflanzte auszureissen. 2

Eine Zeit zu tödten und eine Zeit zu heilen; eine Zeit niederzureissen und eine Zeit zu bauen. 3

Eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen; Zeit zu trauern und Zeit zu tanzen. 4

Eine Zeit, die Steine wegzuschleudern und eine andere, Steine zu sammeln; Zeit zu umarmen und Zeit den Umarmenden zu entfernen. 5

Eine Zeit zu suchen und eine andere zu verschleudern; eine Zeit sorgfältig aufzubewahren und eine andere wegzuwerfen. 6

Eine Zeit zu zerreissen und eine andere zu flicken; eine Zeit zu schweigen und eine andere zu sprechen. 7

Eine Zeit zu lieben und eine andere zu hassen, eine Zeit zum Krieg und eine andere zum Frieden. 8

Welchen bleibenden Nutzen hat nun der, der es thut, von dem womit er sich abquält? 9

3, 25, Jeremia 9, 18. In Vers 3 war von der Umzäunung die Rede, hier aber von *schützendem Hause oder der Stadt.* Auf der einen Seite geben sich die Menschen im Kriege Mühe, eine feste Stadt zu zerstören und nicht einen Stein auf dem andern zu lassen, sondern sorgfältig jeden auf den Anger zu werfen, und auf der andern Seite sammeln sie ebenso sorgfältig jeden Stein zum Festungsbau. Obwohl von keinem Codex und von keiner Version unterstützt, ist doch die Leseart לְרַחֵק מֵחַבֵּק vorzuziehen. Die Inconsequenz zeigt sich auch in dem sympathischen oder antipathischen *Verhalten der Menschen zu einander.* Das eine Mal läuft man dem Freunde entgegen, ihn zu umarmen, und das andere Mal stösst man denjenigen ab, welcher uns liebevoll mit offenen Armen entgegen kommt.

V. 6. 7. Dieselbe Inconsequenz zeigt sich im *Verhalten der Menschen zu den Dingen.* Das eine Mal wird ein Ding sorgsam aufgesucht und aufbewahrt, das andere Mal verschleudert und weggeworfen, das eine Mal zerrissen und das andere Mal zusammengenäht.

V. 8 schliesst die ganze Reihe ab. In *Privat-* und in *internationalen Verhältnissen* zeigt sich ganz besonders diese Unbeständigkeit und Inconsequenz, dass die *Einzelnen* einander bald lieben und bald hassen, und dass Völker mit einander bald Krieg führen und bald Frieden schliessen.

V. 9—11. Die Frage מה יתרון will durchaus verneinen, dass der

רָאִיתִי אֶת־הָעִנְיָן אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ׃ י
אֶת־הַכֹּל עָשָׂה יָפֶה בְעִתּוֹ גַּם אֶת־הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי יא
אֲשֶׁר לֹא־יִמְצָא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ
וְעַד־סוֹף׃
יָדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם־לִשְׂמוֹחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו׃ יב
וְגַם כָּל־הָאָדָם שֶׁיֹּאכַל וְשָׁתָה וְרָאָה טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ מַתַּת יג
אֱלֹהִים הִיא׃
יָדַעְתִּי כִּי כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו יד
אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו׃
מַה־שֶּׁהָיָה כְּבָר הוּא וַאֲשֶׁר לִהְיוֹת כְּבָר הָיָה (וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ טו
אֶת־נִרְדָּף׃)

Mensch etwas Dauerndes יתרון verfolgt, dass er sich consequent bleibt. Gott hat es so angelegt, dass der Mensch bald auf das Eine, bald auf das Entgegengesetzte seinen Eifer richtet, Gott hat die Gelegenheit עת herbeigeführt, und die Menschen strengen sich an, eben das von der Zeit Erforderliche zu thun, ohne zu wissen, dass sie eine Penelope-Arbeit verrichten. Diese Unwissenheit kommt ebenso von Gott, wie das ענין לענות בו; Beides hat Gott veranstaltet — נתן. Man bemerke die Parallele הענין נתן und גם את העלם נתן. (Ueber עלם als Unwissenheit s. Glossar). — ראיתי את הענין ist eine Inversion für ראיתי אשר נתן את הענין wie 1, 13. — מבלי in V. 11 ist vielleicht eine Dittographie von dem vorangehenden בלבם. An der Bedeutung der Negation אשר לא ὅπως μή ist nicht zu rütteln. Der Sinn des Ganzen ist: der Mensch verfolgt im Augenblick ein Ziel in der Meinung, es hange alles davon ab, und ahnt im Augenblicke nicht, dass er zu einer andern Zeit das Entgegengesetzte mit eben so viel Eifer erstreben wird. Diese Unwissenheit (עלם) ist eben von Gott veranstaltet, es soll eben das in dieser Zeitspanne Erforderliche erstrebt werden, mit der Täuschung, dass es eine Dauer haben werde. — Nur auf diese Weise ist der Gedankengang in diesen Versen im Zusammenhange mit den Antithesen zu erfassen.

V. 12—13. Erst hier führt der Verf. einen seiner Hauptgedanken aus, dass dem Menschen nur das Eine bleibe, seines Lebens zu geniessen, was später zum Schluss noch weiter mit vielem Nachdruck auseinander gesetzt wird. — Alle besonneneren Ausleger, die Alten: Ibn-Esra, Luther, die vom vorigen Jahrhundert: v. d. Palm, Spohn, Zirkel und die Neueren: Knobel, Herzfeld und Hitzig, erklären, wie auch der Sinn erfordert, ולעשות טוב „und das Gute zu ge-

Ich habe erfahren, dass Gott diese Beschäftigung den Menschen gegeben hat, sich damit zu quälen. 10

Alles hat Er vortrefflich zu seiner Zeit gemacht, auch die Unwissenheit hat Er ihnen in das Herz gegeben, dass der Mensch das Werk, das Gott von Anfang bis Ende gemacht hat, nicht finden soll. 11

Ich habe (daher) erfahren, dass nichts besser für den Menschen sei, als sich zu freuen und das Gute in seinem Leben zu geniessen. 12

Und so oft der Mensch isst und trinkt und das Gute geniesst bei all seiner Mühe, so ist das eine Gottes-Gabe. 13

Ich habe erfahren, dass alles, was Gott gemacht hat, auf immer so bleiben wird, dazu ist nichts hinzuzuthun, und davon ist nichts hinwegzunehmen, und Gott hat es so gemacht, damit sie ihn verehren sollen. 14

Was geworden ist, das war schon längst, was werden soll, war längst (Gott wird den Verfolgten suchen). 15

---

niessen.“ Nur Ewald, Hengstenberg und mit ihnen Zöckler bleiben dabei, es durch „Gutes zu thun“ wiederzugeben, obwohl sich im ganzen Buch weder Wort-, noch Sach-Parallele dafür findet. In der sprachlichen Erklärung weichen die Ausll. von einander ab. Zirkel meint: עשות טוב stünde für *εὖ πράττειν* (s. Anhang III). Man darf sich nicht geniren, dafür ולראות טוב zu lesen in der Bedeutung „geniessen“ (s. Glossar). — Das Wörtchen בם macht den Ausll. viel Schwierigkeit. Man muss dafür geradezu lesen באדם, wie oben II. 24, und es für לאדם nehmen. Das כל האדם macht ebenfalls exegetisches Bedenken; man könnte dabei חלק substituiren. Indess haben aber sämmtliche Versionen das כל. Man muss also כל adverbialiter von der Zeit fassen, wie כל איש זבח זבח (I Samuel 2, 13) „so oft“ und viele andere Stellen.

V. 14. Statt יעשה haben O. und Pesch. עשה *ἐποίησεν* — דעביד. Es ist derselbe Gedanke wie I. 9, 15. Diese Einrichtung, dass der Mensch nichts an dem Gange der Ereignisse ändern könne, weist die Menschen auf Gott, als den Urheber, und befördert die Gottesfurcht.

V. 15 führt den Gedanken von 14 weiter, der nur durch den Zwischensatz: ואלהים עשה שייראו unterbrochen wurde. Es ist Alles determinirt. Vor להיות muss man sich הוא denken oder vielleicht gar עָתִיד, das im Neuhebräischen futurum bedeutet — ואשר עתיד להיות. Der Schluss des Verses והאלהים יבקש bleibt dunkel. Die Uebersetzung der Vulgata, welche zu diesem Verse passen würde, *et Deus instaurat quod abiit*, lässt sich durch das Wort נרדף nicht decken. Im Talmudischen bedeutet allerdings רדופה „eilen“ (Pesachim p. 87[a]); aber

וְעוֹד רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט שָׁמָּה הָרֶשַׁע וּמְקוֹם הַצֶּדֶק שָׁמָּה הָרָשַׁע׃ טז

אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי אֶת־הַצַּדִּיק וְאֶת־הָרָשָׁע יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים כִּי־עֵת לְכָל־חֵפֶץ וְעַל כָּל־הַמַּעֲשֶׂה שָׁם׃ יז

אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי עַל־דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם לְבָרָם הָאֱלֹהִים וְלִרְאוֹת שְׁהֶם־בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם׃ יח

כִּי מִקְרֶה בְנֵי־הָאָדָם וּמִקְרֶה הַבְּהֵמָה וּמִקְרֶה אֶחָד לָהֶם כְּמוֹת זֶה כֵּן מוֹת זֶה וְרוּחַ אֶחָד לַכֹּל וּמוֹתַר הָאָדָם מִן־הַבְּהֵמָה אָיִן כִּי הַכֹּל הָבֶל׃ יט

הַכֹּל הוֹלֵךְ אֶל־מָקוֹם אֶחָד הַכֹּל הָיָה מִן־הֶעָפָר וְהַכֹּל שָׁב אֶל־הֶעָפָר׃ כ

---

man kann damit nicht den Begriff „enteilen“ verbinden. Herzfeld's Erklärung נרדף als das „Frühere“ ist unerwiesen. Es ist möglich, dass dieser Schlusssatz dislocirt ist von III, 17, oder dass er ein Bruchstück eines fehlenden Verses oder mehrerer Verse ist.

V. 16. Hier beginnt eine neue Gruppe, ein Bild der Zeit und eine Betrachtung über dieselbe. צדיק bedeutet im Kohélet, wie in der späteren jüdischen Literatur, nicht ein Gerechter, sondern ein Frommer, der die Vorschriften der Religion und des Gesetzes befolgt, VII, 15, 16, 20. IX. 2. Folglich ist das Abstraktum צדק als Frömmigkeit zu nehmen. Da der Verf. kein Stümper in der Diktion war, so kann er unmöglich das Wort רשע zweimal gesetzt haben. Ich vermuthe, dass ursprünglich פשע gestanden hat. Dann bildet der Satz nicht eine Tautologie, sondern eine Anklage zugleich gegen die Vertreter des Rechts und die der Religion, gegen Königthum und Priesterthum.

V. 17. Schon v. d. Palm und Döderlein, nach ihnen Elster und unabhängig von ihnen Luzzatto haben שׂם für שם emendirt. V. d. Palm p. 138: *Pro שם quod malum praebet idoneum sensum, potius lege* שׂם. Der Sinn ist klar: da Gott für Alles eine Zeit gesetzt hat, so müsste der Frevler auch einmal bestraft werden. Das Urtheil ist aber nicht unbedingt, sondern nur eine Meinung des Verf. Daher die Begründung — כי עת לכל חפץ. — Aber שם „dort oben, im Himmel“ zu erklären, damit können sich nur homiletische Exegeten befriedigt finden.

V. 18 ist einer der schwierigsten in Kohélet und hat die verschiedenfachste Auslegung erfahren. Man muss dabei vom Gewissen ausgehen. 1) על דברת kann nichts anderes als Präpos. wie על דבר sein. In den andern zwei Fällen in Kohélet hat es nur diesen Sinn (vergl. Glossar).

2.

16 Und noch habe ich erfahren unter der Sonne: An der Stätte des Rechtes da ist die Ungerechtigkeit, und an der Stätte der Frömmigkeit da ist die Sünde.

17 Ich meinte in meinem Innern, den Frevler müsste Gott richten; denn Zeit für jede Sache und für jedes Thun hat Er gesetzt.

18 Ich meinte aber in meinem Herzen: wegen der Menschen (geschieht's), damit sie Gott belehre und ihnen zeige, dass sie wie das Vieh sind.

19 Denn das Begegniss der Menschenkinder und das Begegniss des Viehes, ist ein und dasselbe Begegniss für sie, wie dieses stirbt, so sterben Jene, und ein und derselbe Odem ist allen (Beiden), denn einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere giebts nicht; denn alles ist Hauch.

20 Alles geht zur selben Stätte, Alles ist aus dem Staub geworden, und Alles kehrt in den Staub zurück.

---

2) Statt לִרְאוֹת muss man Inf. Hiphil lesen לַראוֹת wie O. τῦ δεῖξαι; Pesch. ולמחויו דהנון איך בעירא אנון. Auch im Midrasch schimmert die L.A. noch durch: לִראות ולְהַראות לעולם שהרשעים נמשלו כבהמה · · · דבר אחר ולהראות לאומות העולם האיך ישראל נמשכין אחריו כבהמה. Nach dieser Vorausschickung ist der Sinn ziemlich deutlich.

V. 18 hängt nämlich mit V. 16 zusammen. Warum wird an der Stätte der Gerechtigkeit Unrecht geübt? Damit sich die Menschen ihrer Unwissenheit so recht bewusst werden. Stünde לבָרם nicht, so wäre der Sinn klar: על דברת בני האדם לַראות שהם בהמה המה. Man muss also nur dem störenden Verbum לברם beizukommen suchen. Jedenfalls muss es synonym mit לראות sein, da beide durch ו verbunden sind. Am füglichsten passt noch die Bedeutung „sie zu läutern“, wie es viele Ausl. nehmen = לְבָרְרָם, wenn nicht anzunehmen ist, dass ursprünglich לְהוֹרֹתָם gestanden. — Das להם als Paronomasie zu המה ist des Guten zu viel. Es ist wohl von der untern Zeile hinaufgekommen, oder das המה kann dittographisch von der Endung בהמה sein. — Kaum braucht daran erinnert zu werden, dass בהמה hier wie = בַּעַר = בְּעִיר, *brutus*, *brutum*, „dumm“ bedeutet, wie Ps. 73, 22. בהמות הייתי עמך.

V. 19. Die neueren Erklärer nehmen fälschlich das Wort מקרה im Anfang als Prädikat, es ist vielmehr das erste Glied vom Stat. Construct., wie es Luzzato richtig auffasst, und sollte Zere statt Segol haben. Das Centrum des Gedankens ist nicht: dass der Mensch gleich dem Vieh sterben müsse, sondern dass sein Geist oder Lebensprincip

מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הָעֹלָה הִיא לְמָעְלָה וְרוּחַ הַבְּהֵמָה כא
הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לָאָרֶץ׃
וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר יִשְׂמַח הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו כִּי־הוּא כב
חֶלְקוֹ כִּי מִי יְבִיאֶנּוּ לִרְאוֹת בְּמֶה שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו׃
וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה אֶת־כָּל־הָעֲשֻׁקִים אֲשֶׁר נַעֲשִׂים תַּחַת א ד
הַשָּׁמֶשׁ וְהִנֵּה ׀ דִּמְעַת הָעֲשֻׁקִים וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם וּמִיַּד עֹשְׁקֵיהֶם
כֹּחַ וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם׃
וְשַׁבֵּחַ אֲנִי אֶת־הַמֵּתִים שֶׁכְּבָר מֵתוּ מִן־הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה ב
חַיִּים עֲדֶנָה׃
וְטוֹב מִשְּׁנֵיהֶם אֵת אֲשֶׁר־עֲדֶן לֹא הָיָה אֲשֶׁר לֹא־רָאָה אֶת־ ג
הַמַּעֲשֶׂה הָרָע אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃
וְרָאִיתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עָמָל וְאֵת כָּל־כִּשְׁרוֹן הַמַּעֲשֶׂה כִּי הִיא ד
קִנְאַת־אִישׁ מֵרֵעֵהוּ גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

(רוח) nicht vom Vieh gradativ verschieden sei: ורוח אחד לכל, und dann die Ausführung V. 20 u. 21, um die Unsterblichkeit leugnen oder wenigstens bezweifeln zu können. כמות זה יג׳ will auch nicht sagen, dass der Mensch wie das Vieh stirbt, sondern dass beide auf gleiche Weise sterben.

V. 21. Man sagt gegenwärtig nicht mehr Neues, dass, da sämmtliche Versionen, das Targum mit einbegriffen, העולה und היורדת fragend übersetzen, der Vers die Unsterblichkeit geradezu bezweifelt. Aber Stümper *in Grammaticis* kamen darauf, dass die Punktatoren oder die Masora hier geflissentlich zu Gunsten der Unsterblichkeitstheorie die Vocalisation der beiden ה geändert hätten. Es ist hier gar nichts geändert, noch beschönigt. Das ה Interrogativum hat öfter vor Gutturalen ein Kamez הָאִישׁ אחד יחטא, Numeri 16, 31. הָאתם תריבון לבעל, Richt. 6, 21; auch in הָאָדָם עץ השדה, Deut. 20, 19 kann das ה nur ein fragendes sein, das die Versionen ins Negative umsetzen. Vor י hat das ה ein volles Pathach mit darauf folgendem Dagesch, Levit. 10, 19 הַיִּטב בעיני ה׳. Nur systematische Tendenzwitterer konnten hier in הָעֹלָה und הַיֹּרדת eine tendenziöse Aenderung erblicken. Unbegreiflich ist es aber, wie Ewald und Andere noch רוח האדם als Objekt annehmen konnten, statt es als unabhängiges Subjekt anzusehen.

VI. V. 1. Eine neue Erfahrung, eigentlich eine Fortsetzung von III. 16. Für עֲשֻׁקִים braucht man nicht mit Luzatto עֲשָׁקִים zu lesen,

Wer weiss, ob der Geist der Menschenkinder nach oben steigt, und der Geist des Viehes hinunter fährt unter die Erde? 21

Und ich habe erfahren, dass nichts besser sei, als dass sich der Mensch seiner Werke freue; denn das ist sein Theil, denn wer wird ihn heimbringen, zu sehen, was nach ihm sein wird? 22

3.

Wiederum sah ich alle Unterdrückungen, welche unter der Sonne geschehen. Sieh' da! die Thränen der Bedrückten, ohne einen Tröster zu haben, und in der Hand ihrer Bedrücker ist Macht, ohne dass jene einen Helfer haben. IV, 1

Und ich pries glücklicher die bereits gestorben sind, als die, welche noch leben, 2

Und noch glücklicher als Beide, denjenigen, der noch gar nicht geworden ist, der nicht das böse Thun gesehen hat, welches unter der Sonne geschieht. 3

Und ich habe ferner erfahren, dass alle Mühe und alle Anstrengung der (schlimmen) Handlung Eifersucht des Einen gegen den Andern ist, das ist eben auch Thorheit und Jagd nach Wind. 4

---

da diese Form auch als Abstraktum gebraucht wird, wie נערים בתולים זקנים, und auch עשוקים Amos III 10. — Die Tautologie von ואין להם מנחם macht auf eine Corruptel aufmerksam, wie oben bei רֶשַׁע III. 16. Die Pesch. hat dafür beim zweiten Male ולית להון מעדרנא, fast ebenso die Vulgata: *nec posse resistere eorum violentiae, cunctorum auxilio destitutus.* Man müsste also lesen אין להם מושיע. Für מיד schlägt Luzzatto vor: ביד עשקיהם zu lesen.

V. 2 ושבח nehmen Hitzig und Hengstenberg richtig als Infinitiv-Fortsetzung des Finitum. Der Pleonasmus מתים שכבר מתו ist auf die Regel zurückzuführen, dass die hebr. Sprache, wie die griechische, Komplemente des Verbalbegriffes liebt: *δουλεύω δουλείας, μάχην μάχεσθαι, πόλεμον πολεμεῖν* = שמר משמרת, עבד עבודה. Aehnlich Richt. 16, 30 המתים אשר המית. Ebenso החיים — אשר חיים.

V. 4. Ueber כשרון s. Glossar. Unter המעשה ist zu verstehen: המעשה הרע des vorhergehenden Satzes. Aus קנאה entspringt das böse Thun unter der Sonne. Man hat gar nicht nöthig dem Worte die Bedeutung „Neid“ unterzulegen, die es weder hier, noch an anderen Stellen, weder als Nomen, noch als Verbum hat.

הַכְּסִיל חֹבֵק אֶת־יָדָיו וְאֹכֵל אֶת־בְּשָׂרוֹ׃ ה

טוֹב מְלֹא כַף נָחַת מִמְּלֹא חָפְנַיִם עָמָל וּרְעוּת רוּחַ׃ ו

וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה הֶבֶל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ ז

יֵשׁ אֶחָד וְאֵין שֵׁנִי גַּם בֵּן וָאָח אֵין־לוֹ וְאֵין קֵץ לְכָל־עֲמָלוֹ ח
גַּם־עֵינוֹ*) לֹא־תִשְׂבַּע עֹשֶׁר וּלְמִי ׀ אֲנִי עָמֵל וּמְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי
מִטּוֹבָה גַּם־זֶה הֶבֶל וְעִנְיַן רָע הוּא׃

טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן־הָאֶחָד אֲשֶׁר יֵשׁ־לָהֶם שָׂכָר טוֹב בַּעֲמָלָם׃ ט

כִּי אִם־יִפֹּלוּ הָאֶחָד יָקִים אֶת־חֲבֵרוֹ וְאִילוֹ הָאֶחָד שֶׁיִּפּוֹל וְאֵין י
שֵׁנִי לַהֲקִימוֹ׃

גַּם אִם־יִשְׁכְּבוּ שְׁנַיִם וְחַם לָהֶם וּלְאֶחָד אֵיךְ יֵחָם׃ יא

וְאִם־יִתְקְפוֹ הָאֶחָד הַשְּׁנַיִם יַעַמְדוּ נֶגְדּוֹ וְהַחוּט הַמְשֻׁלָּשׁ לֹא יב
בִמְהֵרָה יִנָּתֵק׃

V. 5—6. חבק את ידיו braucht nicht dasselbe zu sein, wie חבק ידים לשכב Sp. 6, 10; 24, 33, wo es nur durch den Beisatz לשכב Trägheit bedeutet. Hier aber bedeutet es, sich die Hände binden (umarmen), und es ist hier nicht vom Trägen die Rede, sondern von dem, welcher durch Eifersucht auf den Andern zu viel arbeitet, in עמל sich verzehrt. Die griechische Uebersetzung περιέβαλε oder περιπλέκεται kann eben auch „umschlingen" bedeuten. Darauf passt der folgende Vers gut. נחת „Ruhe", hier als Akkusativ *respectivus* gebraucht, wie es das Targum richtig wiedergiebt: טב לגבר מלי הפני מיכלא בהנית נפש, wie auch Symmachus richtig verstand: μετὰ ἀναπαύσεως. Statt כף muss man nach dem Targum lesen חֹפֶן, denn כף bedeutet „die hohle Hand", während חפן „die Hand mit etwas gefüllt" bedeutet.

V. 7. Fälschlich fassen die meisten Erklärer diese Verse 7—12 als Tadel gegen den Geiz auf, wovon kaum eine Andeutung vorhanden ist; denn ועיני לא תשבע עשר und ומחסר את נפשי מטובה, will blos die übertriebene Gewinnsucht des vereinzelt Dastehenden schildern. Richtig nimmt es Hitzig als Tadel gegen die Isolirungssucht; dafür spricht auch die Schlusssentenz: ein dreifacher Faden. אחד hat auch die Bedeutung „allein, einzeln. Josua 22, 20 והוא איש אחד לא גוע בעונו: er ist nicht allein, vereinzelt, umgekommen. Jesaia 51, 2 כי אחד קראתיו: „als Einzelnen berief ich ihn." Ezechiel 33, 24 אחד היה אברהם: vereinzelt war Abraham, ohne Familie. Hier muss man also אחד, האחד, לאחד, als einen isolirt Stehenden auffassen, im Gegensatz zu שנים ein Paar. Wenn man ואין שני in Verbindung bringen könnte mit Vs. 15 הילד השני wo es „Nachfolger" bedeutet, so würde sich das Ganze

*) קרי עיני.

Der Thor umschlingt seine eigenen Hände und zehrt an seinem eigenen Fleische. 5

Da doch besser ist, eine Hand voll in Ruhe, als beide Hände voll in Mühsal und Jagd nach Wind! 6

4.

Ich habe wiederum eine Thorheit unter der Sonne gesehen. 7

Da giebt es einen Einzelnen, der keinen Zweiten, nicht einmal einen Sohn und Bruder hat, und kein Ende ist seiner Mühe, und sein Auge sättigt sich nicht einmal am Reichthum. Für wen mühe ich mich ab und lasse meine Seele am Guten darben? Das ist auch Thorheit und ein böses Geschäft. 8

Besser sind doch die Paare als die Einzelnen, die doch einen guten Lohn bei ihrer Mühe haben. 9

Denn wenn sie fallen sollten, so würde der Eine den Anderen aufrichten können. Wenn aber der Einzelne fiele, so gäbe es keinen zweiten, ihn aufzurichten. 10

Auch wenn Paare liegen (im Winter), so wird ihnen warm; wie sollte aber einem Einzelnen warm werden? 11

Und wenn der Einzelne sie angreift, kann das Paar gegen ihn auftreten, und ein dreifacher Faden reisst nicht so schnell. 12

. . . .

---

auf den מלך זקן וכסיל Vs. 13 beziehen, auf den allein stehenden König, der nicht Sohn, nicht Bruder, also keinen Nachfolger hat, der ihm zugethan wäre.

V. 10 ואילו nehmen die griechische Version und die Peschito = ואוי לו und mit ihnen sämmtliche Ausleger. Es ist aber nichts destoweniger abgeschmackt; denn das Fallen ist nicht ein solches Malheur, dass man davon sagen könnte: „wehe ihm, dass er fiel!“ Nur dass Targum nimmt es gleich dem neuhebräischen לוּ = הִאלוּ; es übersetzt ואילו חד · · · די יפל (vergl. Glossar אלו).

V. 11. Hier ergänzt das Targum etwas mit Takt oder nach einem vorgelegenen Texte וישהיין להון בסתוא „im Winter“. Man braucht es also nicht auf ein Ehepaar zu beziehen, sondern auf den Vortheil, den zwei zusammen Verbundene haben, im Gegensatz zu einem Isolirten.

V. 12. Man muss sich durchaus entschliessen, zu lesen יִתְקְפֵם und האחד als Subjekt zu nehmen, sonst bringt man keinen Sinn heraus. (Ueber תקף und נגד s. Glossar).

טוֹב יֶלֶד מִסְכֵּן וְחָכָם מִמֶּלֶךְ זָקֵן וּכְסִיל אֲשֶׁר לֹא־יָדַע לְהִזָּהֵר עוֹד׃ יג

כִּי־מִבֵּית הָסוּרִים יָצָא לִמְלֹךְ כִּי גַּם בְּמַלְכוּתוֹ נוֹלַד רָשׁ׃ יד

רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַחַיִּים הַמְהַלְּכִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עִם הַיֶּלֶד הַשֵּׁנִי אֲשֶׁר יַעֲמֹד תַּחְתָּיו׃ טו

אֵין־קֵץ לְכָל־הָעָם לְכֹל אֲשֶׁר־הָיָה לִפְנֵיהֶם גַּם הָאַחֲרוֹנִים לֹא יִשְׂמְחוּ־בוֹ כִּי־גַם־זֶה הֶבֶל וְרַעְיוֹן רוּחַ׃ טז

V. 13—16 haben die Erklärer zur Verzweiflung getrieben. Sie ahnen darin einen historischen Hintergrund, ohne ihn angeben zu können (vergl. Zöckler z. St. S. 156). „Der alte thörichte König“ ist aber leicht zu finden, wenn man genau IX, 16 beachtet: „Wehe Dir, Land, dessen König ein Sklave ist.“ Der König, der eigentlich ein Sklave war, ist eben der alte thörichte König und bildet einen Gegensatz zum „weisen Jüngling“, seinem Nachfolger. Doch zunächst muss das Linguistische in diesen Versen geklärt werden. Statt יָצָא perfect lasen die O. יֵצֵא futur.: *ὅτι ἐξ οἴκȣ τῶν δεσμίων ἐξελεύσεται τȣ̃ βασιλεῦσαι.* Es ist also von etwas Zukünftigem die Rede. בית הסורים wegen des defekten א als „Haus der Verworfenen“ mit Ewald und „Haus der Flüchtlinge“ mit Hitzig zu nehmen, ist zu abgeschmackt; sämmtliche Versionen geben es durch „Kerker“ wieder. Das Wort נולד haben die Ausll. missverstanden, es bedeutet, wie in der Mischnahsprache „Werden“ (vergl. Anhang III). Fasst man diesen Vers auf diese Weise und zwar in der antithetischen Fassung, wie Symmachus ihn wiedergegeben hat: *ὁ μὲν γὰρ ἐκ φυλακῆς ἐξῆλθε* (LXX *ἐξελεύσεται*) *βασιλεῦσαι, ὁ δὲ* (LXX *καίγε ἐν βασιλείᾳ ἐγενήθη*) *ἐγένετο πενής* — so giebt es einen sehr guten Sinn und spiegelt ein geschichtliches Faktum ab.

V. 16 ist in recipirter Fassung nicht zu verstehen, und die Erklärungen der neuerern Ausleger zeugen nur von Verzweiflung. „Kein Ende war alles Volkes, aller derer, welchen er vorstand“ (Knobel); „Kein Ende nahm alles Volk, ein Jeder, der ihm gegenwärtig war“ (Herzfeld); „Kein Ende hat alles Volk, das vor ihnen war“ (Ewald); „Nicht ist ein Ende allem Volke, allen, denen er vorgeht“ (Hengstenberg). Der Vers gehört allerdings unter die schwierigsten in diesem Buche. Er scheint geschädigt zu sein. Ich biete versuchsweise ein Remedium, das aber zum Theil die Version der Peschito und der Vulgata für sich hat. לכל אשר היה לפניהם übersetzten sie לכלהון ההוי קדמוהי, *qui fuerunt ante eum* d. h. לכל אשר היו לפניו. Der erste Theil des Verses scheint mir statt אין קץ לכל העם לכל אשר וג׳ mit v. d. Palm (p. 143) gelesen werden zu müssen: אין קץ לכל העמל כל אשר wie oben IV 8: *opus est levi mutatione vocis* עם *in* עמל, *cujus postrema linea ante sequentem*

Besser ein unglücklicher und weiser Jüngling, als ein alter und thörichter König, der nicht einmal sich warnen zu lassen weiss. 13

Denn aus dem Gefängnisshause wird (jener) zu regieren herauskommen, denn in seiner Regierung ist (dieser) unglücklich geworden. 14

Ich habe gesehen, dass alle Lebenden, die unter der Sonne wandeln, (es) mit dem Jüngling, dem Zweiten, halten, der an dessen Stelle treten wird 15

ל *facile potuit excidere. Sane quomodocunque dictio:* ***nullus erat finis omni populo****, hoc loco explicetur, nullus oritur sensus idoneus, in quo acquiescas.* Der Sinn wäre „Kein Ende der Bemühung des alten thörichten Königs.“ Der ganze Vers würde sich etwa so gestalten, wenn man לפניו statt לפניהם liest: אין קץ לכל העמל · · · כל אשר היו לפניו גם האחרונים לא ישמחו בו. Die Bedeutung היה לפני ist gleich עמד לפני „Jemandem dienen.“ Das hat v. d. Palm nur errathen: אשר היה לפניהם *puto hoc loco verti debere: qui erat coram illis, qui iis obversabatur* (belegt ist diese Parallele eigentlich nicht). „Alle die ihm dienten, auch die letzten werden sich seiner (des alten törichten Königs) nicht freuen.“

Indessen unbeschadet der Auffassung des 16. Verses, weist die ganze Gruppe auf ein geschichtliches Faktum. Auf das Verhältniss von Salomo, Rehabeam und Jerobeam passen die Verse durchaus nicht. Der Hintergrund, welchen Hitzig dafür zeichnete, kann keinen Anspruch auf Beifall machen. Unter dem alten König soll der Hohepriester Onias II, der von Josephus als ein Geizhals geschildert wird (Antiq. XII, 4, 2), gemeint sein, weil er *προστάτης τȣ̃ λαȣ̃* genannt wird, und unter dem weisen, armen Jüngling soll sein Neffe, der Steuerpächter Joseph, verstanden werden müssen (S. 157). Dabei muss מלך zu einem Volksvorsteher herabgedrückt und בית הסורים so ziemlich eliminirt werden. Viel besser passt die Versgruppe auf Herodes und seine Feindseligkeit gegen seine eigenen Kinder, namentlich gegen einen, den Sohn der Mariamne, Alexander, welcher, zum Nachfolger bestimmt, durch Anklagen vom Vater in den Kerker geworfen wurde. Josephus hat diesem zugleich schauerlichen und hässlichen Familiendrama viele Kapitel gewidmet. Gleich im Beginn der Erzählung von der Feindseligkeit zwischen dem Vater und den Söhnen führt er die beiden Söhne als Lieblinge des Volkes ein. Als sie Herodes zuerst aus Rom, wo sie erzogen worden waren, nach Jerusalem zurückgebracht hatte, zeigte das Volk den Jünglingen viel Sympathie (Alterth. XVI. 1, 2.) *σπȣδὴ περὶ τὰ μειράκια τῶν ὄχλων ἦν, καὶ περίοπτοι πᾶσιν ἐγεγόνεισαν, τῷ τε μεγέθει τῆς περὶ αὐτοὺς τύχης κοσμούμενοι,*

יז שְׁמֹר רַגְלֶיךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל־בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ מִתֵּת הַכְּסִילִים זָבַח כִּי־אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע׃

ה א אַל־תְּבַהֵל עַל־פִּיךָ וְלִבְּךָ אַל־יְמַהֵר לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל־הָאָרֶץ עַל־כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים׃

ב כִּי בָּא הַחֲלוֹם בְּרֹב עִנְיָן וְקוֹל כְּסִיל בְּרֹב דְּבָרִים׃

ג כַּאֲשֶׁר תִּדֹּר נֶדֶר לֵאלֹהִים אַל־תְּאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי אֵין חֵפֶץ בַּכְּסִילִים אֵת אֲשֶׁר־תִּדֹּר שַׁלֵּם׃

ד טוֹב אֲשֶׁר לֹא־תִדֹּר מִשֶּׁתִּדּוֹר וְלֹא תְשַׁלֵּם׃

καὶ βασιλικοῦ κατὰ τὰς μορφὰς ἀξιώματος οὐκ ἀποδέοντες. Aber gerade wegen ihrer Beliebtheit wurden sie Gegenstand des Hasses und Neides der Herodianischen Familie und zuletzt des Vaters selbst, so dass er den Anklagen gegen sie Gehör gab, dass sie ihm nach Krone und Leben trachteten. Diese Anklage richtete sich am meisten gegen Alexander, der, wie es scheint, der ältere der beiden war; der jüngere, Aristobul, galt nur als passiver Mitschuldiger. Drei Mal klagte sie Herodes öffentlich des versuchten Vatermordes an. Zum ersten Male vor dem Kaiser Augustus, wobei Alexanders Beredsamkeit den Schlag abwendete (das. 4, 3 fg.). Diese erste Scene fiel gegen das 28. Jahr der Herodianischen Regierung vor, um das Jahr 9 der vorchristlichen Zeit (das. 5, 1). In Folge der zweitmaligen Anklage liess Herodes seinen Sohn Alexander fesseln und in den Kerker werfen (das. 8, 3) *καὶ συλλαβὼν ἔδησε τὸν Ἀλέξανδρον* (*Ἡρώδης*). Dieses mag im darauffolgenden Jahre geschehen sein. Herodes war damals mehr als 60 Jahr alt. Auf diesen Zeitpunkt, während Alexander, der weise und unglückliche Jüngling, der die Sympathie des Volkes für sich hatte, im Kerker war, scheint diese Versgruppe anzuspielen, und in derselben Zeit scheint der Verf. Kohélet geschrieben zu haben. Das Volk erwartete oder wünschte, dass der gefesselte Jüngling aus dem Kerker befreit werden und die Regierung anstatt des alten, thörichten Königs übernehmen werde, der gegen sein eigenes Fleisch und Blut wüthete und aus tausend Gründen verhasst war.

Die Verse IV, 17. — V. 1—6, welche eine Gedankengruppe bilden, können als unverstanden gelten, weil der Grundgedanke nicht ermittelt wurde. In dieser zusammenhängenden Versgruppe, welche von Opfer und Gelübde spricht, berühren zwei Verse den Traum. Diese Verbindung von Traum und Gelübde ist von keinem Ausl. beachtet worden, und darum ist die bisherige Erläuterung sämmtlicher Ausleger verfehlt. Der Zusammenhang liegt in der superstitiösen Anschauung,

5.

Beachte Deine Schritte, so oft Du gehst in den Tempel zu opfern. Zu hören ist besser als das Spenden von Opfern der Thoren; denn sie wissen weder Gutes, noch Böses zu thun. IV, 17

Sei nicht übereilt bei Deinem Ausspruche, und Dein Herz soll nicht vorschnell ein Wort vor Gott aussprechen; denn Gott ist im Himmel und Du bist auf Erden, darum sollen Deine Worte wenig sein. V, 1

Denn der Traum kommt in Folge vielen Geschäftes, und das Geschwätz des Thoren in Folge vieler Worte. 2

Wenn Du Gott ein Gelübde gelobest, so säume nicht, es zu leisten; denn er hat kein Wohlgefallen an Thoren. Das was Du gelobt hast, leiste. 3

Besser Du gelobest nicht, als dass Du gelobest und nicht leistest. 4

---

dass ein böser Traum eine unheilvolle Wirkung haben müsse, wenn er nicht durch ein Sühnemittel gewissermassen sofort paralysirt wird. Als ein Sühnemittel gegen böse Träume war bekanntlich bei den Griechen der ἀποτροπιασμός eingeführt. Aeschylos lässt in den „Persern" die greise Atossa, Mutter des Xerxes, so wie sie von einem bösen Traume erschreckt wird, alsbald sich dem Altar nähern, um ein Opfer zu bringen und die Götter zu versöhnen (V. 203—4: βωμῷ προσέστην, ἀποτρόποισι δαίμοσι θέλουσα θῦσαι πέλανον). In Sophokles', „Elektra" sendet Klytemnästra durch ihre Tochter ein Sühnopfer zum Grabe Agamemnons, weil sie im Traume ihn, ihren ermordeten Gatten, gesehen hatte. Vergl. darüber bei Wilh. Ad. Becker, Charikles, S. 243, wo bewiesen ist, dass dieser Apotropiasmus griechische Sitte war. Im alten Testament der vorexilischen Zeit kommt ein solches Opfer nicht vor. Dagegen bemerkt eine talmudische Autorität des dritten Jahrh. Rab: Fasten sei dazu dienlich, böse Träume unwirksam zu machen: אמר רב יפה תענית לחלום כאש לנעורת (Sabbat p. 11 [a]; Taanit p. 12 [b]). Van der Palm citirt ein arabisches Sprüchwort von Maimon „Traum und Gelübde sind Brüder" الحلم والمنو اخوان (p. 147). Es scheint aber zu bedeuten: „Träume und Wünsche sind Brüder." Jedenfalls sind hier in Kohélet entschieden Opfergelübde und Traum in Verbindung gesetzt. Man hat also zur Zeit des Verfassers auch in jüdischen Kreisen diesen Apotropiasmus angewendet. Kann das nicht von den Griechen entlehnt sein? Es scheint, dass der Verfasser sich gerade über diese Thorheit hat lustig machen wollen, dass man auf böse Träume so viel Gewicht

ה אַל־תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ לַחֲטִיא אֶת־בְּשָׂרֶךָ וְאַל־תֹּאמַר לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ כִּי שְׁגָגָה הִיא לָמָּה יִקְצֹף הָאֱלֹהִים עַל־קוֹלֶךָ וְחִבֵּל אֶת־מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ׃

ו כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה כִּי אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא׃

ז אִם־עֹשֶׁק רָשׁ וְגֵזֶל מִשְׁפָּט וָצֶדֶק תִּרְאֶה בַמְּדִינָה אַל־תִּתְמַהּ עַל־הַחֵפֶץ כִּי גָבֹהַּ מֵעַל גָּבֹהַּ שֹׁמֵר וּגְבֹהִים עֲלֵיהֶם׃

---

legte; das liegt in dem Verse כי בא החלום ברב ענין. Nebenher machte er auch den Wankelmuth der Gelobenden lächerlich, die heute ein Opfer geloben und morgen, bereuend, es nicht liefern mögen. Von pharisäischem Opferwesen, woran sich die Ausll. mit einer gewissen Behaglichkeit anklammern, ist natürlich hier keine Rede. — V. III, 17 ist jedenfalls schadhaft, nach לשמע fehlt טוב, wie Samuel I. 15, 22. Statt יקריב muss gelesen werden: לקריב, und der Schluss wird im Targum durch ארם ליתיהון ידעין למעבד בהין בין טב לביש wiedergegeben, wovon in der Pesch. noch ein Theil erhalten ist מטל דלא ידעין למעבד דטב, also אינם יודעים לעשות טוב או רע d. h. nicht einmal Gutes, Opfer darzubringen, wissen sie auf die rechte Weise. Nur diese Emendation giebt den rechten Sinn, alle sonstigen Erklärungen sind abgeschmackt. Der letzte Ausl., Zöckler, beruft sich mit seiner Erkl.: „sie wissen nicht, dass sie Böses thun", auf Jeremias 15, 15, I. Könige 19, 4, Neh. 13, 27, was durchaus hierher nicht passt.

V. V. 1. אל תבהל ist gleich VIII. 3, VII, 9 übereilen, leichtsinnig über den Mund bringen, ein Gelübde in Folge eines bösen Traumes. Vom Gebete ist hier keine Rede, sondern vom Opfern, und dieses liegt in להוציא דבר, wie לבטא לשפתים Levit. V, 4.

V. 2 giebt die Begründung, dass der Traum nichts bedeutet.

V. 3. Der Schluss des Verses sagt nicht dasselbe aus, wie der Anfang. Die Erfüllung soll in derselben Art geschehen, wie das Gelübde gelautet hat, dass es fehlerlos und entsprechend sein soll.

V. 5. Bei מלאך braucht man durchaus nicht an Priester zu denken, gleich Maleachi 2, 7, ebenso wenig wie man bei Hiob 33, 23 אם יש עליו מלאך an Priester denken darf, sondern an einen einfachen Boten, der von dem Tempelamt beordert wurde, die Gelöbnisse einzufordern. Der גזבר oder Tempelbote hatte das Recht, bei Versäumnissen von Gelübden zu pfänden. (Arachin p. 21) חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן, diejenigen, welche gelobte Ganz- und Friedensopfer schuldig

Veranlasse nicht, dass Dein Mund Deinen Leib unglücklich mache, und sprich nicht vor dem Boten: „es ist nur ein Irrthum.“ Warum soll Gott über Dein Geschwätz zürnen und das Werk Deiner Hände pfänden lassen — 5

durch viele Träumerei, Thorheit und viel Worte? denn nur Gott fürchte! 6

Wenn Du Druck des Armen und Raub (an der Stätte) des Rechtes und der Frömmigkeit im Lande bemerkst, so erstaune nicht über die Sache, denn ein Höherer wacht über einen Hohen, und über sie (wachen) Höhere. 7

6.

[Gut ist Weisheit mit Ackerbesitz und vortheilhaft für die, welche die Sonne schauen.] VII, 11

[Denn gleich Schatten ist die Weisheit und gleich Schatten das Geld, aber ein Gewinn hat die Erkenntniss: die Weisheit erhält ihren Besitzer.] 12

---

bleiben, werden gepfändet. Dieses liegt auch im Verbum חַבֵּל, welches hier nur bedeuten kann, „pfänden lassen.“ Unter Gott ist hier die Vertretung des Tempels zu verstehen und קולך, gleich קול כסיל, der Ausspruch, das Gelübde. Die LXX haben zwar statt מלאך θεός; aber sämmtliche übrigen griechischen Verss., *Aquila*, Theodotion und Symmachos lasen מלאך nach der syrischen Hexapla.

In V. 6 ist כי zu streichen; es ist eine Fortsetzung von V. 5. Warum soll Gott zürnen und Dir Deinen Erwerb pfänden lassen in Folge der Träume, vieler Worte und Thorheiten? למה יקצף אל׳ על קולך וחבל את מעשה ידיך ברב חלמות וגו׳. Der Schluss כי את האלהים ירא bezieht sich auf die ganze Gruppe als Mahnung, nicht leichtsinnig Gott etwas zu geloben oder das Gelobte nicht zu halten oder nicht die bösen Träume zu fürchten, sondern Gott.

V. 7. Es ist bereits in der Einleitung (S. 41) angegeben, dass dieser Vers nicht hierher passt, sondern dislocirt und zu einer anderen Gruppe geschlagen werden muss. Richtig fasst ihn Hitzig als Ironie, dass ein Hoher gegen den Andern und auch die Höchsten Nachsicht üben, und ihre Ungerechtigkeit ungeahndet bleibt. Zur Worterklärung ist zu bemerken, dass die Ausll. den Vers missverstanden haben, wenn sie גזל mit משפט וצדק als *Stat. constructus* verbinden. Man kann hebräisch גזל nicht mit משפט zu einem Begriff verbinden: „Raub des Rechtes“ (nach Hengstenberg) und „Vorenthalten von Billigkeit“ (nach Ewald) kann es unmöglich bedeuten. Man muss sich schon gefallen lassen מקום משפט וצדק zu lesen, wie ob. (III, 15). מדינה ist einfach „Land“.

ח וְיִתְרוֹן אֶרֶץ בַּכֹּל הִיא*) מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נֶעֱבָד׃

ט אֹהֵב כֶּסֶף לֹא־יִשְׂבַּע כֶּסֶף וּמִי־אֹהֵב בֶּהָמוֹן לֹא תְבוּאָה גַּם־זֶה הָבֶל׃

י בִּרְבוֹת הַטּוֹבָה רַבּוּ אוֹכְלֶיהָ וּמַה־כִּשְׁרוֹן לִבְעָלֶיהָ כִּי אִם־רְאִית**) עֵינָיו׃

יא מְתוּקָה שְׁנַת הָעֹבֵד אִם־מְעַט וְאִם־הַרְבֵּה יֹאכֵל וְהַשָּׂבָע לֶעָשִׁיר אֵינֶנּוּ מַנִּיחַ לוֹ לִישׁוֹן׃

Mit V. 8 beginnt eine neue Gruppe von der Vortrefflichkeit des Ackerbesitzes, der Unsicherheit des Geldbesitzes, wovon V. 12—16 ein Beispiel angeführt wird. Dazu gehören aber als Einleitung die zwei dislocirten Verse (VII, 11, 12 s. S. 41), welche von demselben Sujet handeln. Sie passen ganz vorzüglich in ihrer sentenziösen Form als Einleitung, wie C. III לכל זמן. In VII, 11 bedeutet נחלה nicht Besitz oder Besitzthum im Allgemeinen, sondern A c k e r, A c k e r b e s i t z in der ursprünglichen Bedeutung נחלת שדה וכרם Num. 16, 15. Sehr gut im Midrasch Kohélet wiedergegeben טובה חכמה כשיש עמה נחלה. Der Ausdruck לראי השמש ist eine poetische Umschreibung, wie המהלכים תחת השמש „Die Lebenden". — VII, 12. Für בצל hat das Targum offenbar beidemal gelesen כצל, denn es paraphrasirt היכמא···היכמא. O. und Pesch. haben das zweite Mal כצל gelesen ὡς σκιὰ ἀργυρίου, איך טללא דכספא; nur haben sie es als Stat. const. genommen, während es Prädikat ist. B e i d e s i s t S c h a t t e n, Geld und Weisheit, aber einen geringen Vortheil erhält die Weisheit doch. Nun erwartet man die Ausführung, in wie fern auch נחלה Vortheil gewährt, diese Ausführung findet sich in Vs. V. 8b. מלך לשדה נעבד und Vs. V. 12 מתוקה שנת העבד; auch der König ist dem Felde unterthan, und der Schlaf des Feldarbeiters ist süss. Man wird daher von selbst darauf geführt, dass auch der erste Halbvers V, 8 ויתרון ארץ בכל היא von Ackerbesitz sprechen muss. Man muss daher בכל in בנחלה emendiren, und dadurch ist die Schwierigkeit, welche nicht bloss diesen Vers, sondern die ganze Umgebung unverständlich macht, wie weggeblasen. Sämmtliche Uebersetzungen der neuen Ausll. von diesem Verse sind Symptome von grosser Verzweiflung „Doch Vortheil des Landes i n A l l e m ist ein König vom Lande verehrt" (Knobel); „Ein Vortheil des Landes bei alledem ist ein König der Flur gesetzt" (Ewald); „Der Vorzug der Erde in Allem ist ein König dem bebauten Felde" (Hengstenberg); „Der Gewinn eines Landes geht aber erst durch alle hervor, der König ist dem Felde unterthan" (Herzfeld). Diese Erklärung des zweiten Halbverses ist richtig. Um so geschraubter erscheint die des ersten Halbverses. Jener ist näm-

*) היא ק׳. **) ראית קרי.

Und ein Gewinn des Landes ist im Ackerbesitz, ein König (selbst) ist dem Felde unterthan. V, 8

Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt, und wer den Mammon liebt, nicht des Getreideertrages. Dieses ist eben auch Thorheit. 9

Beim Zunehmen des Glückes nehmen seine Verzehrer zu, und welchen Gewinn hat sein Besitzer, es sei denn, dass seine Augen es sehen? 10

Süss ist der Schlaf des Arbeiters, mag er viel oder wenig essen. Den Reichen aber lässt die Fülle nicht schlafen. 11

---

lich ganz richtig nach Midrasch Kohélet gegeben אפילו מלך שולט מסוף העולם ועד סופו לשדה נעבד. שאיל ואמר עבדת ארעא? לא עבדת ארעא? „Der König selbst ist vom Felde abhängig, er muss fragen, hat der Boden getragen oder nicht getragen?" Rosenmüller hat schon demgemäss richtig übersetzt: *rex est agro addictus.* Man braucht sich keinen Skrupel wegen der Punktation לְשָׂדֶה zu machen. O haben *τȣ̃ ἀγρȣ̃*, also לַשָּׂדֶה.

V. 9. Ein Gegensatz von נחלה oder שדה ist כסף „baares Geld"; wer solches liebt, kommt nicht zum Genusse. Für בהמון, das gar keinen Sinn giebt, hat die Pesch. ודרחם ממונא, ähnlich Targum מאן די רחים למכנש ממון. Michaelis konnte sich der Vermuthung nicht erwehren, dass beide Versionen für בהמון gelesen haben ממון. Das Wort schimmert noch durch die Paraphrase des Midrasch hindurch, שכל מי שהוא מהומה ומחמד אחר הממון וקרקע אין לו מה הנאה שלו? Das Wort ממון kommt im Midrasch und Talmud sehr häufig im Sinne von „Geld" vor und auch im Matthäus-Evangelium 6, 24: *ȣ̉ δύνασθε θεῷ δȣλεύειν καὶ μαμμωνᾷ* (vergl. Parallst. Lukas 16, 13), auch das. 16, 9 *ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλȣς ἐκ τȣ̃ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας.* Das Wort ממון, an dessen Etymologie die Orientalisten verzweifeln, ist echt semitisch. Augustinus bemerkt *(de sermone Domini in morte l. II.) **Mammona** apud Hebraeos divitiae appellari dicuntur; congruit et punicum nomen; nam lucrum punice **mamon** dicitur.* Nimmt man בהמון, als ממון, so fällt auch die Unregelmässigkeit hinweg, dass אהב mit ב construirt sein soll.

V. 10 ברבות הטובה ist nicht einfach zu verstehen, wie das Gute zunimmt, sondern wie das „Glück" oder der „Reichthum" dessen zunimmt, der nur Geld durch grosse Geschäfte sammelt. Ein Solcher braucht Dienerschaft, Sklaven, so dass es eben so wieder abfliesst. Für כשרון muss man nothwendig יתרון lesen.

V. 11. Die Construktion mit epexegetischem oder pleonastischem Pronomen לעשיר···לו ist ebenso im Neuhebräischen, wie im Aramäischen häufig. Indessen darf nicht verschwiegen werden, dass O den Halbvers anders gelesen haben: *καὶ τῷ ἐμπλησθέντι τȣ̃ πλȣτῆσαι ȣ̉κ ἐστὶν*

יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו יב
לְרָעָתוֹ׃
וְאָבַד הָעֹשֶׁר הַהוּא בְּעִנְיַן רָע וְהוֹלִיד בֵּן וְאֵין בְּיָדוֹ מְאוּמָה׃ יג
כַּאֲשֶׁר יָצָא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לָלֶכֶת כְּשֶׁבָּא וּמְאוּמָה יד
לֹא־יִשָּׂא בַעֲמָלוֹ שֶׁיֹּלֵךְ בְּיָדוֹ׃
וְגַם־זֹה רָעָה חוֹלָה כָּל־עֻמַּת שֶׁבָּא כֵּן יֵלֵךְ וּמַה־יִּתְרוֹן לוֹ טו
שֶׁיַּעֲמֹל לָרוּחַ׃
גַּם כָּל־יָמָיו בַּחֹשֶׁךְ יֹאכֵל וְכָעַס הַרְבֵּה וְחָלְיוֹ וָקָצֶף׃ טז
הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אָנִי טוֹב אֲשֶׁר־יָפֶה לֶאֱכוֹל וְלִשְׁתּוֹת יז
וְלִרְאוֹת טוֹבָה בְּכָל־עֲמָלוֹ ׀ שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ מִסְפַּר יְמֵי־חַיָּו
אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים כִּי־הוּא חֶלְקוֹ׃
גַּם כָּל־הָאָדָם אֲשֶׁר נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְהִשְׁלִיטוֹ יח

ἀφίων αὐτὸν τοῦ ὑπνῶσαι d. h. וְהַשָּׂבָע לֶעָשִׁיר איננו מניח לו לישון. Dann wäre der Gegensatz des Feldbesitzers oder Feldarbeiters, der bei der Arbeit ruhig schlafen kann, und des auf baares Geld Versessenen, der nicht zum Schlafe kommen kann, noch schärfer.

V. 12. רעה חולה kann hier, wie Vs. 15 weder Stat. const. noch ein attributives Verhältniss sein, wie וחלי רע VI, Vs. 2, sondern ein Asyndeton = רעה וחולה und zwar חולה im metaphorischen Sinne „Uebel" (vergl. Anhang III). Das letzte Wort לרעתו macht das ganze Folgende unverständlich. Wenn schon im Eingang gesagt ist, dass der aufgespeicherte Reichthum zum Unglück ausschlägt, so ist das Folgende überflüssig. Die Ausll. haben diese Schwierigkeit nicht nach Gebühr in Betracht gezogen. Herzfeld hat sich wohl daran gestossen, aber seine Ausgleichung ist geschraubt. Man muss entschieden für לרעתו lesen לרשתו oder למורשתו im Sinne zum „festen Besitz" den man vererben kann, wie לרשת אחזה Lev. 25, 46 oder למורשה Ezech. 11, 15; 33, 24 und a. St. Unser Vers leitet eine neue Seite ein, wie sehr Geld Schatten ist: בצל הכסף, dass auch derjenige, der es nicht verschleudern, sondern für seine Nachkommen sammeln will, darum kommen kann, und seine Kinder dadurch in Armuth gerathen: der Reichthum, welcher vom Eigenthümer zur Vererbung für seine Kinder aufbewahrt wurde, ging verloren.

V. 13—14 ואין בידו kann nur auf den geborenen Sohn gehen, wie ältere Ausleger es nehmen, aber man muss das erste Glied des folgenden Verses dazu nehmen: ואין בידו מאומה כאשר יצא מבטן אמו. Dadurch verliert auch der Rest den Charakter der tautologischen Abge-

12 Es giebt ein Uebel, ein Leid, das ich unter der Sonne gesehen: Reichthum aufbewahrt vom Besitzer zu seinem *Erbbesitze*.

13 Und unterging dieser Reichthum durch ein schlimmes Geschäft, und er gebar einen Sohn, der nicht das Geringste in seiner Hand hat,

14 so wie er aus dem Mutterleib gekommen ist. Nackt wird er wieder dahin gehen, wie er gekommen ist, und nicht das Geringste tragen von dessen mühsamem Erwerbe, dass er in seiner Hand führen könnte.

15 Und auch dieser — ein Uebel und Krankheit — gerade so wie er gekommen ist, wird er abgehen. Welcher bleibende Vortheil wäre für ihn, dass er sich für den Wind abmüht?

16 Auch dass er alle seine Tage in Dunkel ging und vielfach unmuthig war, und sein Leben war Ingrimm?

17 Sieh' da (wieder), was ich als gut und vortrefflich erfahren habe: zu essen und zu trinken und Gutes zu geniessen in der geringen Zahl seiner Lebenstage, die ihm Gott geschenkt hat; denn das eben ist sein Theil.

18 Auch das — wenn Gott irgend einem Menschen Reichthümer und Güter geschenkt und ihn ermächtigt hat, da-

---

schmacktheit. ערום ישוב ללכת כשבא ist ein neuer Satz, der durch ומאומה לא ישא fortgesetzt wird.

V. 15 stellt die Reflexion darüber an, das ist eben ein Uebel und eine Krankheit und hebt in Prägnanz hervor: כל עמת, „gerade so, wie er gekommen ist" (s. Glossar). ומה יתרון לו geht auf den *Vater*, der sich umsonst abgemüht hat. Statt שיעמל muss man Perf. lesen שעמל.

V. 16. Für יאכל haben LXX *ἐν πένθει*, der Midrasch, wie es scheint, ילך, nicht einmal das Targum hat etwas vom „Essen", sondern giebt es durch שרא wieder, nur Pesch. hat אכל. Man muss sich daher entschliessen, entweder ילך zu lesen oder, da יאֱבַל mit O nicht passt, auch hier יאפל anzunehmen. וכעס kann durch das folgende Adverb. הרבה nur Verbum sein. וחליו giebt keinen Sinn. Das Targ. hat ובמרעין ורגיז הוי חיוהי. Man muss also statt וחליו lesen וחייו קצף. Im T. ist übrigens eine zweifache Uebersetzung von חליו, einmal מרעין und das andere Mal חיוהי.

V. 17. Ueber טוב אשר יפה s. Anhang III, es ist das griechische *καλὸν κἀγαθόν*.

V. 18 ולשאת scheint die Bedeutung „*nehmen*" zu haben, wie im Mischnah-Idiome נשא ונתן „nehmen und geben".

לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ וְלָשֵׂאת אֶת־חֶלְקוֹ וְלִשְׂמֹחַ בַּעֲמָלוֹ זֹה מַתַּת אֱלֹהִים הִיא׃

יט כִּי לֹא הַרְבֵּה יִזְכֹּר אֶת־יְמֵי חַיָּיו כִּי הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לִבּוֹ׃

ו א יֵשׁ רָעָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם׃

ב אִישׁ אֲשֶׁר יִתֶּן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְכָבוֹד וְאֵינֶנּוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ ׀ מִכֹּל אֲשֶׁר־יִתְאַוֶּה וְלֹא־יַשְׁלִיטֶנּוּ הָאֱלֹהִים לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ כִּי אִישׁ נָכְרִי יֹאכְלֶנּוּ זֶה הֶבֶל וָחֳלִי רָע הוּא׃

ג אִם־יוֹלִיד אִישׁ מֵאָה וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה וְרַב ׀ שֶׁיִּהְיוּ יְמֵי־שָׁנָיו וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשְׂבַּע מִן־הַטּוֹבָה וְגַם־קְבוּרָה לֹא־הָיְתָה לּוֹ אָמַרְתִּי טוֹב מִמֶּנּוּ הַנָּפֶל׃

ד כִּי־בַהֶבֶל בָּא וּבַחֹשֶׁךְ יֵלֵךְ וּבַחֹשֶׁךְ שְׁמוֹ יְכֻסֶּה׃

ה גַּם־שֶׁמֶשׁ לֹא־רָאָה וְלֹא יָדָע נַחַת לָזֶה מִזֶּה׃

V. 19. Dieser Vers bleibt noch immer dunkel, da das Wort מענה noch immer nicht befriedigend erklärt werden kann, und davon hängt auch das Verständniss der ungewöhnlichen Construktion im ersten Halbverse ab. Vergl. zu X, 19.

VI, 1—6. Als Gegenbild zu dem Reichen, der um alles gekommen ist, wird hier ein Typus aufgestellt, der alles besass, aber keinen Gebrauch davon machen konnte, weil ein Fremder es sich angeeignet hatte. Aus Vs. 3 וגם קבורה לא היתה לו ergiebt sich, dass der Verf. von einem Faktum spricht. Der unglückliche Mann besass nicht blos עשר und נכסים, sondern auch כבוד, „Ehre, eine Ehrenstellung.“ Vs. 3 ורב שיהיו ימי שניו ist nicht so einfach, wie es sich die Erklärer gemacht haben: ימי שניו kommt nicht noch einmal vor, wenn man auch pleonastisch sagt שני חיים. Man muss also emendiren ימי חייו. Ferner passt רב singul. als Prädikat nicht zu ימים Plural, und selbst wenn man es für ורב (Nomen) hält, so bleibt der Passus doch unbeholfen. Und vor allem ist der Satz tautologisch zu ושנים רבות יהיה. Das Targ. giebt indess eine Anleitung zu einer sinngemässeren Auffassung. Es paraphrasirt ובשלטנותא ורבנותא היא דיהון יומי שנוהי „seine Jahrestage waren in Grösse und Herrscherthum.“ Und das passt auch viel besser. Um die Consequenz wieder herzustellen, muss man lesen Singul. ורב שיהיה ימי חייו. Es ist also von einem hochgestellten Manne die Rede, der Alles besass, aber über nichts schalten konnte, weil ein Fremder ihm alles verkümmerte, und er fand nicht einmal ein Begräbniss, oder Ehrenbegräbniss, wie es einem solchen Manne ziemte. קבורה scheint hier die Bedeutung, wie *exsequiae*, *funus* zu haben, wie Zöckler (S. 168)

von zu zehren, sein Theil zu nehmen und sich seines mühsamen Erwerbes zu erfreuen, das ist eben eine Gabe Gottes.

Denn er wird nicht viel an seine Lebenstage denken, denn Gott gewährt (es ihm) in der Freude seines Herzens. 19

7.

Es giebt ein Uebel, das ich erfahren habe unter der Sonne, und schwer lastet es auf dem Menschen. VI, 1

Wenn Gott einem Manne gegeben Reichthum, Schätze und Ehre, und es gebricht ihm nichts von dem, was er wünschte; aber er ermächtigte ihn nicht, davon zu zehren, sondern ein fremder Mann verzehrt es, das ist eine Täuschung und ein schlimmes Uebel. 2

Wenn ein Mann hunderte zeugte, viele Jahre lebte und gross wäre in seinen Lebenstagen, aber sein Leib nicht satt wurde des Guten und ihm nicht einmal ein Grabmal zukam, so meinte ich, eine Fehlgeburt sei glücklicher als er. 3

Denn in Dunkelheit ist sie gekommen, und in Finsterniss geht sie ab, und mit Finsterniss wird ihr Name bedeckt sein. 4

Sie sah auch nicht die Sonne und kannte (sie) nicht. Wohler ist dieser als jenem. 5

---

annimmt, obwohl die von ihm beigebrachte Parallele nicht passt. — Man wird dabei an den König Hyrkan II erinnert, der Alles besass, aber keine Freude weder an Besitzthum, noch an Macht hatte, weil ein fremder Mann (Herodes) Alles an sich gerissen hat. Zuletzt wurde er von Herodes hingerichtet. Josephus erzählt zwar nicht (Alterth. XV, 6, 3), dass Herodes ihm kein Ehrenbegräbniss zu Theil werden liess; aber da er ihn als einen Verbrecher hinrichten liess, so kann man diesen Umstand voraussetzen. Die Verse passen auch deswegen auf Hyrkan recht gut, weil dieser bei der Hinrichtung über 80 Jahre alt war: *τότε ... πλείω μὲν ἢ ὀγδοηκοντα γεγονὼς ἐτύγχανεν ἔτη*. Freilich passt auf ihn nicht אם יוליד איש מאה, allein die Fassung dieses Satzes ist überhaupt kritisch noch nicht gesichert.

V. 4 בהבל בא giebt nur einen gezwungenen Sinn, verständlicher wäre es, wenn man בָּאֹפֶל בא lesen könnte, „in Finsterniss, dichter, mitternächtlicher Finsterniss."

V. 5 נחת לזה מזה hat Herzfeld richtig nach der Phraseologie des Mischnah-Idioms ··· מ ··· ל נחת „besser als" ··· erklärt.

ו וְאִלּוּ חָיָה אֶלֶף שָׁנִים פַּעֲמַיִם וְטוֹבָה לֹא רָאָה הֲלֹא אֶל־מָקוֹם אֶחָד הַכֹּל הוֹלֵךְ׃
ז כָּל־עֲמַל הָאָדָם לְפִיהוּ וְגַם־הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמָּלֵא׃
ח כִּי מַה־יּוֹתֵר לֶחָכָם מִן־הַכְּסִיל מַה־לֶּעָנִי יוֹדֵעַ לַהֲלֹךְ נֶגֶד הַחַיִּים׃
ט טוֹב מַרְאֵה עֵינַיִם מֵהֲלָךְ־נָפֶשׁ גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃
י מַה־שֶּׁהָיָה כְּבָר נִקְרָא שְׁמוֹ וְנוֹדָע אֲשֶׁר־הוּא אָדָם וְלֹא־יוּכַל לָדִין עִם שֶׁהַתַּקִּיף מִמֶּנּוּ׃
יא כִּי יֵשׁ־דְּבָרִים הַרְבֵּה מַרְבִּים הָבֶל מַה־יּוֹתֵר לָאָדָם׃
יב כִּי מִי־יוֹדֵעַ מַה־טּוֹב לָאָדָם בַּחַיִּים מִסְפַּר יְמֵי־חַיֵּי הֶבְלוֹ וְיַעֲשֵׂם כַּצֵּל אֲשֶׁר מִי־יַגִּיד לָאָדָם מַה־יִּהְיֶה אַחֲרָיו תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

V. 6. Auch hier muss ראה טובה, wie חיה genommen werden (s. Glossar).

Vs. VI, 7 — VII 14 scheinen mir eine zusammenhängende Gedankengruppe zu bilden, welche ihre Spitze gegen die Asketen, die Genussesfeinde richtet, die, mit der Gegenwart unzufrieden, sich den Tod als das *summum bonum* wünschen. Durch diese Voraussetzung erhalten die sporadisch scheinenden Verse Zusammenhang.

Vs. VI, 7 setzt eine Erfahrung als gewiss voraus, mit der Andeutung, sie zu empfehlen, wie ihn auch Hitzig aufgefasst hat (S. 168); וגם ist hier nicht mit Ewald als adversativ zu fassen, sondern eine ruhige Fortsetzung des Gedankens.

V. 8 עני ist hier, wie Ps. 69, 30 עני וכואב zu nehmen, vom Verbum עָנָה oder עַנֵּה נפש, ein sich Kasteiender oder einer, der Genüssen entsagt. Das vorangehende מה verlangt die Ergänzung מה יותר; die Präpos. נגד im feindlichen Sinne, wie IV, 12. (s. Glossar) und החיים als Abstraktum. Die allgemein beliebte Auffassung „vor den Lebenden zu wandeln“ giebt einen zu gezwungenen Sinn.

V. 9 מראה עינים ist nicht zweifelhaft, wie XI, 9 והלך במראי עיניך und öfter im Hebräischen. So muss nothwendig הלך נפש das Entgegengesetzte bedeuten, wie es auch das Targ. wiedergiebt בסגיף נפש Kasteien des Leibes. הלך als „weggehen, schwinden“, kommt öfter vor (s. Glossar). „Wallen der Begier“ oder ὁρμὴ τῆς ψυχῆς hat keine Parallele. גם זה bezieht sich auf להלך נגד החיים, auch dieses, das sich Steifen gegen das Leben, ist Hauch und Windjagd.

V. 10. Ist nur eine Wiederholung des öfter in Kohélet ausgesprochenen Gedankens, dass der Mensch mit seinem Unmuth, seiner Trauer und seiner Askese den Zustand der Gegenwart nicht ändern

Und wenn er (man) zwei tausend Jahre lebte und hat nichts Gutes genossen, so geht doch Alles zu einem und demselben Orte. 6

8.

Alles mühsam Erworbene des Menschen geschieht für seinen Mund, auch wird der Leib niemals gesättigt. 7

Denn welchen Vorzug hätte denn der Weise vor dem Thoren, welchen der sich Kasteiende, der da weiss, gegen das Leben zu wandeln? 8

Besser Weide der Augen, als Schwinden des Leibes; dieses ist eben auch Thorheit und Jagd nach Wind. 9

Was geworden ist, ist längst benannt und bekannt. Da der Mensch als Solcher nicht richten kann mit dem, der stärker ist, als er. 10

Denn es giebt viele Sprüche, welche Thorheit verbreiten, was dem Menschen vortheilhaft sei. 11

Denn wer kann (im Grunde) wissen, was dem Menschen im Leben, in der kurzen Dauer seiner vergänglichen Lebenstage gut ist, dass er sie machen soll gleich einem Schatten? Wer will dem Menschen verkünden, was nach ihm sein wird unter der Sonne? 12

---

könne, ganz wie Vs. VII, 13, כי מי יוכל לתקן את אשר עותו. Das Wort ונודע muss zum ersten Halbvers bezogen werden. Alles ist vorher bestimmt und kann nicht geändert werden: מה שהיה כבר נקרא שמו ונודע.

V. 11—12 giebt die Einleitung zu dem Folgenden. דברים hier im Sinne „Worte, Sinnsprüche, „wie דברי אגור Spr. 30 und דברי למואל 31. Diese Sprüche verbreiten oder empfehlen Thorheit, stellen die Trauer, den Tod und das jenseitige Leben als das Höchste hin; das Leben soll ein ewiges *memento mori* sein. Der Verf. von Kohélet theilt diese düstere Lebensanschauung nicht, im Gegentheil, seine Aufgabe ist es eben, sie als schlecht darzustellen. Diese דברים geben zunächst an: מה יותר לאדם identisch mit dem im folgenden Verse מה טוב לאדם, was dem Menschen vortheilhaft ist, als wenn sie, diese mürrischen Asketen, es wüssten. Aber wer weiss es? Und wenn sie, diese Asketen und Lebensfeinde, es nicht wissen, wie können sie verlangen, dass der Mensch seine Lebenstage gleich einem Schatten machen soll? Ferner empfehlen sie den Tod und das, was auf ihn folgt. Aber wer kann das dem Menschen unter der Sonne — תחת השמש mit לאדם zu verbinden — sagen, was nach ihm, nach seinem Tode sein werde?

ז א טוֹב*) שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ׃

ב טוֹב לָלֶכֶת אֶל־בֵּית־אֵבֶל מִלֶּכֶת אֶל־בֵּית מִשְׁתֶּה בַּאֲשֶׁר הוּא סוֹף כָּל־הָאָדָם וְהַחַי יִתֵּן אֶל־לִבּוֹ׃

ג טוֹב כַּעַס מִשְּׂחוֹק כִּי־בְרֹעַ פָּנִים יִיטַב לֵב׃

ד לֵב חֲכָמִים בְּבֵית אֵבֶל וְלֵב כְּסִילִים בְּבֵית שִׂמְחָה׃

ה טוֹב לִשְׁמֹעַ גַּעֲרַת חָכָם מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ שִׁיר כְּסִילִים׃

ו כִּי כְקוֹל הַסִּירִים תַּחַת הַסִּיר כֵּן שְׂחֹק הַכְּסִיל גַּם־זֶה הָבֶל׃

ז כִּי הָעֹשֶׁק יְהוֹלֵל חָכָם וִיאַבֵּד אֶת־לֵב מַתָּנָה׃

ח טוֹב אַחֲרִית דָּבָר מֵרֵאשִׁיתוֹ טוֹב אֶרֶךְ־רוּחַ מִגְּבַהּ־רוּחַ׃

אשר מי יגיד ist eine unbeholfene Construktion. Man findet kein Beispiel, dass eine Frage durch ein Relativum eingeleitet wird. Das Beispiel V. M. 4, 24 אשר מי אל, welches die Erklärer zum Beleg anführen, passt nicht, da das Interrogativ מי die Bedeutung des Negativen hat, wie das. 4, 7—8 und öfter; אשר מי das. steht also eigentlich für אשר אין אל בשמים. Eben so wenig passt das Beispiel, welches Herzfeld dafür anführt (Jona 1, 8) באשר למי, wo es geradezu Relativum ist „sage uns doch, — um dessentwillen uns doch dieses Unglück zugekommen ist — was ist dein Geschäft.“ Da also אשר nicht vor einem Fragesatze stehen kann, so geräth man auf die Vermuthung, ob nicht ursprünglich zu lesen war ויעשם כצל עבר׳.

VII, V. 1—6 geben den Inhalt der דברים מרבים הבל, nämlich Sentenzen von Nachtgedanken. Diese Sentenzen stellt nicht, wie nicht genug wiederholt werden kann, der Verf. auf, sondern er citirt lediglich die landläufigen einer gewissen Schule (vergl. Einleitung S. 21 fg.). Der Verf. widerlegt diese lebensfeindliche Philosophie durch den Schlusssatz V. 6 גם זה הבל, wie er sie eingeleitet hat durch דברים מרבים הבל.

V. 5. Obwohl sämmtliche Versionen die Leseart מאיש שמע haben, so muss der Satz doch in משמע emendirt werden, es giebt eine elegantere Construktion.

V. 6. Ueber die Bedeutung גם זה הבל ist bereits gesprochen. Wenn man den Schlusssatz nicht als Widerlegung der vorangegangenen Sentenzen ansehen will, so giebt es gar keinen Sinn, und die Erkll., die es verkannt haben, machen daher unbändige Anstrengungen, ihn verständlich zu machen.

V. 7 העשק יהולל ist sehr schwierig. Der Midrasch las הָעֵסֶק „die zerstreuende Beschäftigung“, was auch keinen Sinn giebt. Auch die Emendation העשר passt nicht in diesen Gedankengang. Man wird

*) ט׳ רבתי.

„Besser gut Gerücht, als gute Gerüche, und der Sterbetag als der Geburtstag. VII, 1

„Besser ins Trauerhaus, als in das Zechhaus zu gehen, da dort das Ende aller Menschen ist, so kann sich der Lebende zu Herzen nehmen. 2

„Besser Trübsinn als Scherz, denn bei trübem Blicke kann das Herz fröhlich sein. 3

„Das Herz der Weisen weilt im Trauerhause, und das Herz der Thoren im Zechhause. 4

„Besser anzuhören das Anfahren des Weisen als zu hören das Lied des Thoren. 5

„Denn wie das Geräusch der Nessel unter dem Kessel, so der Scherz des Thoren“ — das ist eben auch Thorheit! 6

Die Verkehrtheit bethört den Weisen und richtet das Herz der Besonnenen zu Grunde. 7

Besser ist (vielmehr) das Ende einer Sache als der Anfang; besser ein Langmüthiger als ein Trübsinniger. 8

---

zwar die Verwandlung des Wortes העשק in העקש gewaltsam finden, aber nur dieses Wort passt sehr gut hierher. Es kommt übrigens mehrere Mal in dieser Versetzung vor. Jes. 30, 12 ותבטחו בעשק ונלוז nehmen einige Erklärer richtig für עקש, parallel zu נלוז. Das Targ. hat dafür בשקרא und die O vielleicht auch *ἐν ψεύδει*. דבר עשק (Jes. 59, 13) lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen, wohl aber דבר עקש „Verkehrtheit sprechen“ gleich דבר שוא oder דברי שקר; Ps. 73, 8 עשק ממרום ידברו. Hier meint der Verf.: die Verkehrheit derer, welche den Tod als begehrenswerth ansehen, macht selbst den Weisen thöricht und verderbt das Herz des ... לב מתנה ist schwierig. Die LXX übersetzen *καρδίαν εὐγενείας αὐτȣ̃*, was נדבתו bedeuten würde. Der Midrasch las מְתוּנָה und erklärt es, auf Mose's Heftigkeit beziehend, deutlich מתונה כתיב אלו היה משה מתון היה ניצול. Und bei dieser Leseart kann man sich beruhigen. Das ה müsste man allerdings streichen und מתון lesen oder מתונה als Abstraktum ansehen, Besonnenheit. Um so besser passt das Wort עקש, da nur die Verkehrtheit auch den Besonnenen hinreissen kann.

V. 8 schärft ein, den Ausgang einer Angelegenheit abzuwarten, der vielmal besser ausfällt, als der Anfang versprach. Sehr gut passt hierher ארך רוח, aber nicht der Gegensatz גבה רוח, was hochmüthig bedeuten würde — und davon ist hier keine Rede. — Daher empfiehlt sich Luzzato's Emendation נכה רוח wie Jes. 66, 2.

אַל־תְּבַהֵל בְּרוּחֲךָ לִכְעוֹס כִּי כַעַס בְּחֵיק כְּסִילִים יָנוּחַ׃ ט

אַל־תֹּאמַר מֶה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל־זֶה׃ י

טוֹבָה חָכְמָה עִם־נַחֲלָה וְיֹתֵר לְרֹאֵי הַשָּׁמֶשׁ׃ יא

כִּי בְּצֵל הַחָכְמָה בְּצֵל הַכָּסֶף וְיִתְרוֹן דַּעַת הַחָכְמָה תְּחַיֶּה בְעָלֶיהָ׃ יב

רְאֵה אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי מִי יוּכַל לְתַקֵּן אֵת אֲשֶׁר עִוְּתוֹ׃ יג

בְּיוֹם טוֹבָה הֱיֵה בְטוֹב וּבְיוֹם רָעָה רְאֵה גַּם אֶת־זֶה לְעֻמַּת־זֶה עָשָׂה הָאֱלֹהִים עַל־דִּבְרַת שֶׁלֹּא יִמְצָא הָאָדָם אַחֲרָיו מְאוּמָה׃ יד

אֶת־הַכֹּל רָאִיתִי בִּימֵי הֶבְלִי יֵשׁ צַדִּיק אֹבֵד בְּצִדְקוֹ וְיֵשׁ רָשָׁע מַאֲרִיךְ בְּרָעָתוֹ׃ טו

V. 9. Anstatt sich abzuquälen, das Transitivum תבהל mit ברוחך zu verbinden, sollte man lieber lesen אל תְּבַהֵל als Erklärung zu איך רוח. Der Verf. setzt seine zwei oder drei Sentenzen denen der Asketen gegenüber.

V. 10. Grund zur Klage, zum Trübsinn und zur Lebensverachtung giebt die trübe Gegenwart, die sich so ganz anders, als die alte, gnadenreiche Zeit des israelitischen Volkes ausnimmt. Aber diese Frage erscheint dem Verf. unweise, da er auch die Verschiedenheit der Zeitzustände als von Gott gesetzt annimmt (Kap. 3). An diesen Vers schliesst sich der dislocirte Vs. V, 7 an, und zwar an אל תאמר, dem der Vers אל תתמה entspricht (s. Einl. S. 42 und Comment. S. 83), dagegen gehören V. 11—12 nicht hierher (s. S. 41, 83).

V. 12 חיה in Piel bedeutet hier, wie öfter in hebr. „erhalten", *conservare*.

V. 13 beantwortet die Frage nach der Schlechtigkeit der Gegenwart und die Verwunderung über die Ungerechtigkeit. Antwort ראה זאת מעשה האלהים — so zu lesen statt את. — Es ist von Gott so veranstaltet.

V. 14. Daher soll man das Glück geniessen und beim Unglück sich erinnern, dass es Gottes Veranstaltung ist. Der Imperativ ראה gehört zum Nachsatz. על דברת aber gehört als Grund zum ersten Satze ביום טובה היה בטוב .... על דברת שלא ימצא האדם (über על דברת s. Glossar). Der Mensch soll die Gegenwart geniessen, da er nach dem Tode doch nichts Besseres findet. Solchergestalt reihen sich die Gedanken un-

Sei nicht übereilt in Deinem Gemüthe, trübsinnig zu sein, denn der Trübsinn ruht im Schoosse der Thoren. 9

Sprich nicht, wie ist es gekommen, dass die frühern Tage besser als diese waren? Denn nicht aus Weisheit hast Du danach gefragt. 10

[Wenn du Bedrückung des Armen und Raub (an der Stätte) des Rechtes und der Frömmigkeit im Lande bemerkest, so erstaune nicht über die Sache, da ein Höherer wacht über einen Hohen, und Höhere über sie (wachen).] V, 7

Gut ist Weisheit mit Landbesitz und vortheilhaft für die, welche die Sonne schauen. VII, 11

Denn gleich Schatten ist die Weisheit, gleich Schatten das Geld, aber einen Gewinn hat die Erkenntniss: die Weisheit erhält ihren Besitzer. 12

Sieh'! Das ist das Werk Gottes; denn wer könnte verbessern, was er schlecht gemacht hat? 13

Am Tage des Glückes sei fröhlich, und am Tage des Unglücks bemerke: Dass Gott auch dieses jenem gegenüber gemacht hat — weil der Mensch hinter sich gar nichts finden wird. 14

9.

Alles dieses habe ich erfahren in den Tagen meiner Vergänglichkeit. So mancher Fromme geht (gerade) durch seine Frömmigkeit unter, und so mancher Frevler hält sich lange durch seine Frevelthat. 15

---

gezwungen an einander. — Damit ist die Gedankengruppe gegen die lebensverachtenden Asketen zu Ende. Die asketische Lebensanschauung ist kenntlich genug durch ענִי und נגד החיים, durch הלך נפש, durch ויעשם כצל und durch die Sentenzen כי כעס בחיק כסילים ינוח charakterisirt.

V. 15 beginnt eine neue Gedankengruppe, die sich in so fern zum Theil an das Frühere anschliesst, als auch hier gegen die Ueberfrommen polemisirt wird. את הכל als Einleitung ist, wie VII, 23 כל זה נסיתי zu nehmen. Zu bemerken ist nämlich, dass צדיק und רשע hier — wie in der neuhebräischen Literatur überhaupt — in religiösem Sinne zu nehmen ist: ein Frommer, ein Gesetzesübertreter. בצדקו bedeutet „durch, in Folge der Frömmigkeit", durch das Uebermass derselben; רשע demnach ein Unfrommer, der das Religiöse hintenansetzt, אשר

אַל־תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה וְאַל־תִּתְחַכַּם יוֹתֵר לָמָּה תִּשּׁוֹמֵם׃ טז
אַל־תִּרְשַׁע הַרְבֵּה וְאַל־תְּהִי סָכָל לָמָּה תָמוּת בְּלֹא עִתֶּךָ׃ יז
טוֹב אֲשֶׁר תֶּאֱחֹז בָּזֶה וְגַם־מִזֶּה אַל־תַּנַּח אֶת־יָדֶךָ כִּי־יְרֵא יח
אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם׃
הַחָכְמָה תָּעֹז לֶחָכָם מֵעֲשָׂרָה שַׁלִּיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בָּעִיר׃ יט
כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה־טּוֹב וְלֹא יֶחֱטָא׃ כ
גַּם לְכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר יְדַבֵּרוּ אַל־תִּתֵּן לִבֶּךָ אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע כא
אֶת־עַבְדְּךָ בְּקַלְלֶךָ׃
כִּי גַּם־פְּעָמִים רַבּוֹת יָדַע לִבֶּךָ אֲשֶׁר גַּם־אַתָּ*) קִלַּלְתָּ אֲחֵרִים׃ כב

איננו זבח (IX, 2), also ein mehr auf das Weltliche gerichteter Mensch. Folglich erfordert nicht blos der Rhythmus, sondern auch der exakte Sinn ברשעתו statt ברעתו. — Das Verbum מאריך bedeutet nicht, wie die Ausll. es meistens nehmen „lange leben“, sondern sich lange im Glück halten, wie IV Moses 9, 19—22 בהאריך הענן.

V. 16. Mit der übermässigen Frömmigkeit ist auch eine Klügelei verbunden, wie man der einreissenden Irreligiösität steuern oder wenigstens sein Heil inmitten der Verderbniss retten soll. Beide, die Ueberfrömmigkeit und die Klügelei, reiben den Menschen auf. Nicht so klar ist der Sinn des Satzes Vs. 17 למה תמית בלא עתך. Oberflächlich würde er das Dogma zum Hintergrund haben, dass der Sünder doch vor seiner Zeit hinstirbt, etwa ונכרת מעמיו.

V. 18 empfiehlt, Frömmigket mit Weltlichkeit zu verbinden, beide gegen einander abzuwägen und ins Gleichgewicht zu setzen. יצא את כלם lässt sich noch am passendsten durch die im Talmud gebräuchliche Phraseologie יצא ידי חובתו oder elliptisch יצא: „seine Pflicht erfüllen“ geben, die anderweitige Erklärung „entgeht dem Allem“ (Spohn, v. d. Palm, Ewald, Knobel, Hengstenberg) ist durchaus ungerechtfertigt. Umbreit übersetzt zwar sinngemäss „Kanns mit beiden halten“, aber ohne Anhalt. Herzfeld's Erklärung: „Kommt durch Alles das durch“ ist nicht, wie er glaubt, durch die Construktion: יצאתי את העיר| belegt, weil יצא mit dem Accusat. „verlassen“ bedeutet, wie *egredi urbem*; so בני יצאוני Jerem. 10, 20.

V. 19. Dass dieser Vers nicht in die Gruppe gehört, springt in die Augen (vergl. zu IX 14—15 Einleitung S. 42 und weiter). בעיר weist auf eine bestimmte Stadt hin, und zwar auf die Hauptstadt, was hier durchaus nicht passt. Zur Worterklärung für תעז haben die LXX *βοηθήσει* also תַּעֲזֹר, was besser stimmt. — Unter עשרה שליטים sind vielleicht die Decurionen des municipalen Senats zu verstehen, welche

*) אתה קרי.

Sei (darum) nicht zu fromm und grübele nicht zuviel! 16
Warum willst Du Dich aufreiben?

Sei nicht zu frevelhaft und sei kein Thor. Warum 17
willst Du zur Unzeit sterben?

Gut ist es, dass Du das Eine festhaltest und auch von 18
dem Andern Deine Hand nicht lassest. Denn der Gottesfürchtige kommt mit Allem aus.

Die Weisheit steht dem Weisen mehr bei, als zehn Herrscher, 19
welche in der Stadt waren.

Denn es giebt keinen frommen Menschen auf Erden (im 20
Lande?), der Gutes thäte und nicht sündigte.

Richte Dein Herz auch nicht auf alle Worte, welche 21
sie (die Frevler) sprechen, damit Du nicht hören sollst, wie Dein Sklave Dich schmäht.

Denn vielmal wirst Du bereuen, dass Du selbst Andere 22
geschmäht hast!

---

als Magistrat die höchste Gewalt übten. Solche waren in der Stadt, die der übersehene Weise gerettet hat; aber sie vermochten nichts zu leisten. Ueber שליט vergl. Glossar.

V. 20 begründet eigentlich Vs. 16. Sei nicht zu fromm, denn vollkommen sündenfrei kann doch Niemand sein. Man braucht diesen Vers nicht zu dislociren, es kommt in Kohélet öfter vor, dass die Motivirung sich nicht unmittelbar an das Vorangehende anschliesst (vergl. Einl. S. 45).

V. 21—22 lassen sich nach dem vorliegenden Texte nur gezwungen mit dem Vorhergehenden logisch verbinden. Aber sämmtliche alte Versionen haben ein Subjekt dazu: O. ἀσεβεῖς; T. דימללין לך רשיעיא; P. דנמללון רשיעא. Eine solche Einstimmigkeit muss beachtet werden. Dann können diese beiden Verse zur Gruppe vom רשע gehören; bedeuten רשעים „religiöse Frevler“ oder weltlich Gesinnte, welche das Religiöse hintenansetzen, so kann zwischen ihnen und den „Frommen“, besonders den „Strengfrommen“ eine Spannung und gegenseitige Abneigung vorausgesetzt werden; darauf spielt auch IX, 1, 6 שנאתם und קנאתם, der Hass und der Eifer der Frommen, an. In diesem Verse könnte demnach eine Ermahnung an die Frommen enthalten sein, nicht Alles zu glauben und anzuhören, was die „Gottlosen“, „die Weltlichen“, ihre Gegner, gegen sie sprächen oder angeblich schmähten. — Statt ידע לבך haben nicht blos O, sondern auch Aquila ירע gelesen: *πονηρεύσεται*, *κακώσει*; das giebt einen besseren Sinn: „vielemal wirst Du selbst bereuen, dass Du (in Uebereilung) Andere geschmäht hast.“

כָּל־זֹה נִסִּיתִי בַחָכְמָה אָמַרְתִּי אֶחְכָּמָה וְהִיא רְחוֹקָה מִמֶּנִּי׃ כג
רָחוֹק מַה־שֶּׁהָיָה וְעָמֹק עָמֹק מִי יִמְצָאֶנּוּ׃ כד
סַבּוֹתִי אֲנִי וְלִבִּי לָדַעַת וְלָתוּר וּבַקֵּשׁ חָכְמָה וְחֶשְׁבּוֹן וְלָדַעַת כה
רֶשַׁע כֶּסֶל וְהַסִּכְלוּת הוֹלֵלוֹת׃
וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים כו
לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא
יִלָּכֶד בָּהּ׃
רְאֵה זֶה מָצָאתִי אָמְרָה קֹהֶלֶת אַחַת לְאַחַת לִמְצֹא חֶשְׁבּוֹן׃ כז
אֲשֶׁר עוֹד־בִּקְשָׁה נַפְשִׁי וְלֹא מָצָאתִי אָדָם אֶחָד מֵאֶלֶף מָצָאתִי כח
וְאִשָּׁה בְכָל־אֵלֶּה לֹא מָצָאתִי׃

V. 23—24 sind zugleich Epilog zum Vorhergehenden und Prolog zum Folgenden, dass der Verfasser die bis hierher entwickelten Wahrheiten erprobt gefunden habe; obwohl er eingestehen müsse, dass er nicht so weise sei, um Alles ergründen zu können. Denn die Weisheit sei fern und tief. Parallele Hiob 28, 12—23.

V. 24 מה שהיה giebt schlechterdings keinen Sinn, obwohl sämmtliche Versionen dasselbe Wort vor sich gehabt haben. Der Parallelismus erfordert ein anderes Wort, und da bietet sich zu מי ימצאני als das Entsprechendste יַשִּׂיגֵנִי. Demgemäss muss man auch in Bezug auf die Form den Parallelismus wieder herstellen und lesen: רחיק רחיק מי ישיגני, עמיק עמיק מי ימצאני.

V. 25. Statt ולבי hat schon das Targum בלבי. Das Verbum סביתי müsste zeugmatisch gefasst werden, das eine Mal in negativem und das andere Mal in affirmativem Sinne. Ferner wenn סביתי „abwenden“ bedeuten soll, so müsste es eigentlich construirt werden סביתי . . . מדעת מתור ובקש חכמה; daher passt besser סבב im Sinne von *τρέπω* „ich ging heran in meinem Herzen.“ Der Infinitiv לדעת ist als Zweckbegriff zu betrachten. Der Sinn ist: da ich die Weisheit doch nicht ergründen konnte, verlegte ich mich darauf Erfahrungen zu sammeln, namentlich zu erkennen רֶשַׁע כסל והסכלות הוללות. Den Sinn dieses Passus hat Ewald richtig erkannt, כסל ist Prädikat zu רשע, und הוללות zu הסכלות; freilich müsste genau genommen הָרֶשַׁע stehen. Die lange Einleitung ist offenbar auf Spannung und Effekt angelegt.

V. 26. Die Schlechtigkeit des Weibes, das voller Ränke und Verführungskünste ist. אשר היא ist ein pleonastisches Relativum, etwa so viel als שֶׁלִּבָּהּ und bezieht sich ebenso auf לבה, wie auf ידיה. Die Adjektive טוב und חוטא sind nicht Fromme und Sünder, sondern Glückliche und Unglückliche, auch bei חוטא muss man לפני האלהים ergänzen. Ueberhaupt hat חטא und חַטָּא auch die Bedeutung unglücklich, I. Könige

Dieses Alles habe ich mit Weisheit erprobt. Ich meinte, ich wäre weiser geworden, aber sie (die Weisheit) ist fern von mir. 23

Fern, fern, wer kann's erreichen? und tief, tief, wer kann's finden? 24

10.

Ich bin in meinem Herzen daran gegangen zu erkennen, zu forschen und zu suchen Weisheit und berechnende Klugheit, um zu erkennen, dass die Schlechtigkeit Thorheit und dass die Thorheit Wahnsinn sei. 25

Und da finde ich herber als den Tod das Weib, dessen Herz Netze und Schlingen und dessen Hände Fesseln sind. Ein Gott Wohlgefälliger entgeht ihr, und ein Missfälliger verfällt ihr. 26

Sieh' das habe ich gefunden — sprach Kohélet (?), eins ans Andere (reihend), um Rechnung zu finden. 27

Was meine Seele suchte, und ich nicht fand: Einen Mann fand ich unter Tausenden (gerade), aber ein Weib fand ich unter allen Denen nicht. 28

1, 21 אני ובני שלמה חטאים. Daher חטא mit נפש verbunden „sich unglücklich machen" Habakuk 2, 10. וחוטא נפשך; Spr. 20, 2 מתעברו חוטא נפשו.

V. 27—28. Zu אחת לאחת muss man nothwendiger Weise ein Verbum suppliren, sonst bleibt der Satz unbeholfen oder geschraubt. Aber welches Verbum? Mir scheint, es liegt in קהלת. Was soll denn hier der Einschaltesatz אמרה קהלת? Kohélet ist doch durchweg die redende Person, wozu hier die Wiederholung, dass Kohélet dieses gesagt hat? Dieser Name kommt auch nur erst ganz zum Schluss vor, wo nicht mehr der Verf., sondern der Diaskeuast spricht. Wüsste man nur das אמרה zu eliminiren, oder anders zu erklären, das ohnehin mit seiner weiblichen Form störend ist, so liesse sich aus קהלת ein Verbum machen: קָהַלְתִּי אַחַת לְאַחַת לִמְצֹא חֶשְׁבּוֹן אֲשֶׁר עוֹד בִּקְשָׁה נַפְשִׁי וְלֹא מָצָאתִי: „ich habe zusammen berufen eine zur andern, um die Berechnung (oder Ueberlegung) zu finden, die ich immer noch gesucht und nicht gefunden hatte." אשר als Relat. zu חשבון muss man mit den LXX annehmen — *λογισμὸν ὃν ἐπεζήτησεν ἡ ψ. μϐ.* — Die Construktion wäre etwa wie Jes. 27, 12 ואתם תלקטו לאחד אחד. Man darf sich aber nicht verhehlen, dass קהל in diesem Sinne „sammeln" ohne Parallele ist.

V. 28—29. Dass אדם hier wie im Griechischen und Lat. *ἄνθρωπος*, *homo* „Mann" bedeutet, haben die Erklärer geahnt, ohne diese Ahnung auf Vs. 29 anzuwenden. Zu אדם muss man mit Targum זכאי

כט לְבַד רְאֵה־זֶה מָצָאתִי אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם יָשָׁר
וְהֵמָּה בִקְשׁוּ חִשְּׁבֹנוֹת רַבִּים׃

ח א מִי כְּהֶחָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פֵּשֶׁר דָּבָר חָכְמַת אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעֹז
פָּנָיו יְשֻׁנֶּא׃

ב אֲנִי פִּי־מֶלֶךְ שְׁמוֹר וְעַל דִּבְרַת שְׁבוּעַת אֱלֹהִים׃

---

oder שלים ergänzen, etwa תמים „harmlos“ — und ebenso zu אשה. Der Satz אשה בכל אלה bezieht sich nicht auf אלף, sondern auf אחת לאחת, auf die Frauenmenge, die er beobachtet hat. חשבנות wird von fast allen Auslegern richtig als *artes malae* „Ränke“ u. s. w. genommen. Wenn Kohélet eine Charakterisirung der herodianischen Epoche ist, so sind die Ausfälle gegen das weibliche Geschlecht nicht ein *hors d'oeuvre*. Denn gerade Weiber haben bei Herodes' unheilvoller Regierung eine traurige Rolle gespielt, seine ränkevolle Schwester Salome, seine Schwiegermutter Alexandra, seine allererste Frau Kypros die Idumäerin, auch seine Schwägerin, Pherora's Frau, die zweite Mariamne, und noch andere. — Hengstenbergs Erklärung, dass darunter die gnadenreiche Auserwählung verstanden werden soll, dass unter Tausenden einige Männer, aber kein einziges Weib auserwählt sei, ist zu absurd, als dass man sie zu widerlegen brauchte.

VIII, 1. מי כהחכם ist in dieser Fassung nicht zu verstehen, und alle Versuche es zu erklären, beruhen auf Selbsttäuschung. Es fehlt offenbar das Prädikat. Wenn die LXX und Aquila gleichmässig übersetzen: τίς οἶδε σοφὸς (oder σοφόν), so ist das ein sehr wichtiger Faktor für die Exegese. Nach dieser Andeutung scheint die Construktion zu sein: מי יודע כהחכם פשר דבר? Das Wort פשר ist hier von grossem Gewichte, ist aber von den Ausll. und Lexicographen falsch erklärt worden. Es ist nicht mit פתר verwandt, sondern bedeutet wie das Neuhebräische פשרין, laues Wasser, nicht zu kalt und nicht zu warm, das auflösend wirkt, und daher פשרה friedlicher Ausgleich, Vermittelung zwischen den streitenden Parteien (vergl. Glossar). Nur der Weise versteht es, diesen Ausgleich im Konflikt der Pflichten zu treffen. כי עת ומשפט ידע לב חכם, er kennt die Opportunität und den Modus. Das ist der פשר. Diese Versgruppe ist von schwerwiegender Bedeutung für das Verständniss von Kohélet. Der politische Hintergrund zeigt sich hier in schärfern Umrissen. Soll man sich dem tyrannischen König widersetzen, oder sich ihm in allen Dingen, auch in ungerechten Zumuthungen gefügig zeigen? Man ist durch einen Eid gebunden. Soll man dem zufolge sich an seinen tyrannischen Befehlen betheiligen? Das ist der Konflikt. Der Weise allein versteht es, auf der einen Seite seinem Eide treu zu bleiben und zugleich dem Gewissen zu genügen und den Gefahren, welche Widersetzlichkeit

Indessen sieh' das fand ich: Dass Gott den Mann gerade geschaffen hat, sie aber (die Weiber) suchten viele Klügeleien. 29

11.

Wer versteht wie der Weise? Wer versteht den Ausgleich einer Sache? Die Klugheit eines Menschen macht sein Gesicht heiter, und der Trotzige wird gehasst. VIII, 1

Des Königs Befehl beachte und zwar wegen des Eides bei Gott. 2

---

nach sich ziehen könnte, zu entgehen und andererseits auch die Hand nicht zu Schlechtigkeiten zu bieten. Diese Gedankenreihe liegt der Gruppe ganz ungezwungen zu Grunde. — Das Verständniss des ersten Halb-Verses חכמת אדם תאיר פניו hängt von der richtigen Auslegung der Antithese ועז פניו ישנא ab. Bekanntlich haben die LXX יְשֻׂנֵא gelesen *καὶ ἀναιδὴς προσώπῳ αὐτȣ̃ μισηθήσεται* und ebenso Peschito והחציפן אפוהי נסתנא (statt פניו hat Targum חציף אפין). Der Midrasch schwankt zwischen יְשֻׁנֶּה und — יְשֻׂנֵא. Es heisst in einer zweiten Erklärung (דבר אחר) p. 105[b]. וְעַז פָּנִים יְשֻׂנֵא וכשחטאו (ישראל) נעשו שנואים, להקב״ה שנאמר · · · ישׂנֵא Liest man יְשֻׂנֵא oder besser יְשֻׂנֵא, so kann der Sinn nicht zweifelhaft sein, „der Trotzige (der sich geradezu dem Könige widersetzt, wie die Verschworenen gegen Herodes o. S. 24) wird verhasst.“ Der Unterschied, den Ewald zwischen עַז und עֹז macht, „dass jenes oft einen schlimmen Nebenbegriff hat und dieses beständig im guten Sinn vorkommt“, ist nicht stichhaltig, und daher ist seine Uebersetzung ungerechtfertigt: „und der Glanz seines Antlitzes verdoppelt sich.“ Der Parallelismus ist hier nicht synonym, sondern antithetisch zu fassen: „Während die Weisheit oder die Klugheit des Menschen Antlitz erheitert d. h. ihn beliebt macht, ist der Trotzige verhasst.“ Es ist die Einleitung zum Folgenden, ein allgemeiner Satz als Prolog vorangestellt, wie man besser daran thut, nicht allzu schroff und trutzig dem Tyrannen gegenüber aufzutreten, sondern weise Zeit und Umstände abzuwägen. Die Weisheit macht beliebt und freundlich.

V. 2. Hier an den himmlischen König zu denken, konnte nur Hengstenberg einfallen, der durchaus Kohélet rechtgläubig im Sinn der christlichen Heilslehre machen wollte. Hengstenbergs casuistische Untersuchung, ob der Verfasser von Kohélet zum Gehorsam gegen die weltliche und heidnische Obrigkeit mahne, ist eine müssige. Der König wird unverkennbar im Folgenden als Tyrann geschildert. Das אני ist als eine transponirte Dittographie von ישנא anzusehen. So bleibt שְׁמֹר unverkümmert als Imperativ bestehen, wie nicht blos LXX und Syrer haben (*φύλαξον*, טר), sondern auch das Targum: הוי זהיר על גזירת מלכא. Die Leseart אשמר hat den Midrasch und die Vul-

ג אַל־תִּבָּהֵל מִפָּנָיו תֵּלֵךְ אַל־תַּעֲמֹד בְּדָבָר רָע כִּי כָּל־אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַעֲשֶׂה׃

ד בַּאֲשֶׁר דְּבַר־מֶלֶךְ שִׁלְטוֹן וּמִי יֹאמַר־לוֹ מַה־תַּעֲשֶׂה׃

---

gata für sich: *ego os regis observabo.* — על דברת שבועת אלהים kann nicht anders genommen werden, als „wegen des Eides bei Gott“ (vergl. Glossar). Aber was soll das bedeuten? Man muss natürlich zunächst an einen Unterthaneneid denken; aber ein solcher kommt in der altisraelitischen Geschichte gegenüber den Königen nicht vor, wie Hitzig richtig bemerkt. Aber wenn er (S. 13) auf den Eid hinweist, den Ptolemäus Lagi den aus Jerusalem nach Aegypten transportirten Judäern aufgelegt hat (man kann sagen: habe; denn das Faktum steht noch nicht so ganz fest, Jos. Alterth. XII 1, 1), so ist dieser Vorgang für das Buch Kohélet ohne Belang. Denn daselbst wird nur angegeben, Ptolemäus habe den Juden, die er in die ägyptischen Festungen verlegt hat, eingedenk der Treue, die sie selbst zur Zeit Alexanders dem letzten Darius bewahrt hatten, den Eid abgenommen, seinen Nachkommen dieselbe Treue zu bewahren und die Festungen nicht an einen Feind zu verrathen. Was hat dieser Eid der exilirten Judäer mit dem judäischen Volke in der Heimath zu thun? Denn das steht doch fest: Kohélet ist für die Jerusalemer geschrieben. Daher darf dabei am allerwenigsten an die Judäer in Alexandrien oder Kyrene gedacht werden. Unwillkürlich wird man an den von Herodes dem ganzen Volke aufgelegten Unterthaneneid erinnert (Jos. das. XV 10, 4). Weil seine Person, sein Geschlecht und seine ganze Regierungsweise verhasst waren, wollte er durch den Eid Anhänglichkeit und Treue erzwingen. Die Stelle ist für das Verständniss unseres Buches von grosser Wichtigkeit: „Die übrige Menge (welche nicht von Herodes auf jede Weise gezüchtigt worden war) wollte er durch Eide zur Treue bringen: *τὸ δὲ ἄλλο πλῆθος ὅρκοις ἠξίου πρὸς τὴν πίστιν ὑπάγεσθαι.* Und er erzwang, ihm Zugethanheit zu schwören, dass sie seiner Herrschaft zustimmen würden. Viele gaben aus Dienerei und Furcht nach, was er verlangte; diejenigen aber, welche seinen Willen verachteten und unzufrieden waren, sich dem Zwange zu unterwerfen, liess er auf jede Weise bei Seite schaffen. Er gewann auch die Schüler des Pharisäers Pollion und des Samea, und mussten die mit denselben Verkehrenden schwören. Sie selbst aber gaben nicht nach, wurden aber doch nicht gleich den übrigen Eidverweigerern bestraft, da sie wegen des Pollion Achtung erlangt hatten. Von diesem Zwange wurden auch die bei uns Essäer ge-

Sei (indess) nicht voreilig, gehe aus seinem Angesichte, bleibe nicht bei einer schlimmen Sache stehen, denn Alles, was er will, kann er thun. 3

Da doch des Königs Wort Macht ist, und wer kann zu ihm sprechen, was thust Du? 4

[Wenn auch der Unmuth des Herrschers über Dich kommt, so verlass Deinen Platz nicht. Denn Lässigkeit veranlasst bedeutende Sünde.] X, 4

---

nannten befreit: . . . . Wegen des Essäers Manahem achtete er auch die Essäer."

Dieses Faktum drängt sich beim Anblick dieser Versgruppe auf, und sie kann nur dadurch allseitig befriedigend verstanden werden. Jedes Wort in derselben wird ungezwungen verständlich und kommt zu seinem Rechte, wenn man es auf Herodes' Verfahren bezieht. Wie soll sich ein Gewissenhafter in diesem Konflikte benehmen? Auf der einen Seite der bei Gott geleistete Eid der Treue, die Furcht vor grausamen Strafen im Fall der Uebertretung, und die Allgewalt des Königs, und auf der andern Seite das Gewissen, das sich gegen die Zumuthungen des tyrannischen Königs sträubt. Wer ist so weise, hier einen Ausweg פשר דבר zu finden? Der Verfasser ertheilt einen Rath. Hat der König etwas direkt befohlen, so befolge es, wegen des Eides. Aber — und das geben die folgenden Verse.

V. 3—4. Sämmtliche neuere Ausleger ziehen אל תבהל zum folgenden Satze מפניו תלך, obwohl es syntaktisch nicht ganz correkt ist, und obwohl die Versionen die Getrenntheit der Sätze angeben; LXX *μὴ σπουδάσῃς* mit dem vorhergehenden Verse; dann *ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ πορεύσῃ*. Auch die Pesch. לא תסרהב — dann מן קדמיהי זל. Man muss daher durchaus die Sätze trennen. אל תבהל, eigentlich ein adverbialisches Verbum, bezieht sich auf שמר פי מלך. Sei nicht gar zu liebedienerisch, um des Königs Befehl auszuführen, im Gegentheil, gehe aus dessen Gesichtskreise, denn wenn du in denselben hineingeräthst oder dich hineindrängst, so kann es nicht fehlen, dass du aktiv oder passiv zu einer Schandthat die Hand bieten müsstest, da der König nur ein Wort auszusprechen braucht, und es wird That. Sein Wort ist שלטון, Gewaltmacht. Und wenn er ein Verbrechen zu begehen befähle, wer will zu ihm sagen: es sei unrecht, oder ich thue das nicht? Bist Du einmal in seinen Bannkreis gekommen, so zieht er dich nach. Besser ist also מפניו תלך „gehe ihm aus dem Gesichte," bewirb dich nicht um seine Gunst. — Auch אל תעמד בדבר רע wird von den Ausll. nicht ganz befriedigend wiedergegeben. עמד ist nicht identisch mit קום, wie Herzfeld angiebt, noch bedeutet es hier „stehe nicht auf bösem Dinge" (Hengstenberg); „bleib nicht bei bösem Worte" (Ewald);

שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יֵדַע דָּבָר רָע וְעֵת וּמִשְׁפָּט יֵדַע לֵב חָכָם׃ ה
כִּי לְכָל־חֵפֶץ יֵשׁ עֵת וּמִשְׁפָּט כִּי־רָעַת הָאָדָם רַבָּה עָלָיו׃ ו
כִּי־אֵינֶנּוּ יֹדֵעַ מַה־שֶּׁיִּהְיֶה כִּי כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה מִי יַגִּיד לוֹ׃ ז
אֵין אָדָם שַׁלִּיט בָּרוּחַ לִכְלוֹא אֶת־הָרוּחַ וְאֵין שִׁלְטוֹן בְּיוֹם ח
הַמָּוֶת וְאֵין מִשְׁלַחַת בַּמִּלְחָמָה וְלֹא־יְמַלֵּט רֶשַׁע אֶת־בְּעָלָיו׃
אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי וְנָתוֹן אֶת־לִבִּי לְכָל־מַעֲשֶׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה ט
תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֵת אֲשֶׁר שָׁלַט הָאָדָם בְּאָדָם לְרַע לוֹ׃

„bleibe nicht stehen bei einem bösen Befehl“ (Hitzig), sondern einfach, bleibe nicht stehen bei einer schlimmen Sache, einer Schändlichkeit. Diese Bedeutung hat דבר רע Deut. 13, 12; 19, 20; 23, 10, und עמד hat die Bedeutung *assistere*, gegenwärtig sein, wie עמד בסוד Jerem. 23, 18—22, auch עמד על. — Es ist bereits Einl. (S. 43) bemerkt, dass der isolirte Vers X, 4 hierher gehört, zum Rathe im Verhalten zum tyrannischen Könige. Ueber die Exegese des Verses s. weiter.

Vs. 5. Den ersten Theil des Vs. hat Herzfeld richtig wiedergegeben. מצוה, als מצות המלך, bezieht sich auf den Anf. פי מלך, und דבר רע bedeutet hier „Strafe.“ Aber das Wort משפט haben sämmtliche Ausll. verkannt, obwohl die Lexx. nachweisen, dass es auch *modus* „Art und Weise“ bedeutet. Durch diese Bedeutung erhält der Satz und die ganze Gruppe erst das rechte Relief. Der Weise beachtet im Verhalten zu königlichen Befehlen Zeit und Modalität. „Recht und Gericht“, wie es die meisten übersetzen, giebt einen sehr gezwungenen Sinn, zumal der nachfolgende Halbvers mit Fingern auf den rechten Weg zeigt. Knobel streifte im Kommentar an das Richtige an (S. 274); aber officiell in der Uebersetzung bleibt er bei „Rechte.“ Zöckler nimmt das Wort noch sinnloser als „Gericht.“ Hier wird weder die Lehre von serviler Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit, als eine von Gott eingesetzte (wie Ewald, Hengstenberg, Zöckler und protestantische Ausll. überhaupt annehmen) gepredigt, noch (mit Knobel, Herzfeld) die Lehre von der Opportunität der Revolution auseinandergesetzt; es werden lediglich Klugheitsregeln gegeben, wie man sich einem nur Schlimmes sinnenden Könige gegenüber zu verhalten habe, an den man das Unglück hat durch einen Eid der Treue gebunden zu sein. Die satyrischen Spitzen gegen ein gewissenloses Regiment sind nicht zu verkennen, scheinen aber geflissentlich verhüllt zu sein.

V. 6^{b}. Es ist bereits in Einl. (S. 43 fg.) bemerkt, dass hier durchaus eine Lücke sein muss. Denn dieser Halbvers hat mit dem vorhergehenden keinerlei logischen Connex. Allenfalls lässt er sich mit dem Folgenden verbinden.

Wer den Befehl (des Königs) befolgt, wird keine schlimme Sache erfahren; aber Zeit und Art kennt der Sinn des Weisen. 5

Denn für jedes Ding ist Zeit und Art vorhanden ... ... denn das Unglück lastet schwer auf den Menschen. 6

Denn er weiss nicht, was eintreffen wird; denn wie es eintreffen wird, wer will es ihm melden? 7

Kein Mensch kann beherrschen den Wind, um den Wind zu hemmen, keine Gewalt gegen den Tag des Todes, keine Entlassung am (Tage des) Krieges; so kann auch der Reichthum nicht den Besitzer retten. 8

12.

Alles dieses habe ich erfahren — indem ich mein Herz auf alles Thun richtete, welches unter der Sonne geschieht — zur Zeit, als der Mensch herrscht über den Menschen, ihm zu schaden. 9

V. 7. Da Niemand die Zukunft kennt und also auch keine Vorkehrungen dagegen treffen kann.

V. 8. Die Nothwendigkeit beherrscht den Menschen, der er so wenig entgehen kann, wie man den Wind nicht hemmen kann. — Hitzig hat allein richtig erkannt, dass רוח hier „Wind“ bedeutet (S. 183); Geist hat hier keinen Sinn; משלחת geben einige Ausll. richtig durch „Entlassung“ wieder, nach Pesch. לית פילטא ביומא דקרבא. — Statt רשע muss man wohl עֹשֶׁר lesen. Diese Bedeutung haben schon Einige geahnt. Ibn Esra bemerkt ויש מפרשים שהוא (רֶשַׁע) ממון שיבן הוא מקבץ מרשע. Diese Erklärung ist allerdings abgeschmackt, aber unverkennbar passt „Reichthum“ besser zum Zusammenhang: weder Macht, noch Reichthum kann vor dem Tode und der Gewalt schützen.

V. 9. Der Anfang des Verses את כל זה ראיתי hängt mit dem Schluss zusammen עת אשר שלט האדם. — Das Dazwischenliegende ist ein Temporal- mit einem Relativsatz d. h. also, das in Vs. 10 Aufgeführte habe Kohélet erfahren zur Zeit, als der Mensch über Menschen herrschte etc. Mit עת אשר שלט drückt er die Gegenwart aus. Statt לרע לו muss man lesen להרע לו nach den Versionen LXX *κακῶσαι αὐτόν*; T. לאבאשה ליה P. למבאשו לה. Das לרע לו auf das Subjekt zu beziehen, ist kein Grund, da nicht das Unheil des tyrannischen Regenten geschildert wird. Eine solche Zeit der tyrannischen Regierung über die Menschen, nicht um deren Wohlsein zu fördern, sondern sie zu schädigen, war bis dahin noch nicht in Judäa vorgekommen.

וּבְכֵן רָאִיתִי רְשָׁעִים קְבֻרִים וָבָאוּ וּמִמְּקוֹם קָדוֹשׁ יְהַלֵּכוּ י
וְיִשְׁתַּכְּחוּ בָעִיר אֲשֶׁר כֵּן־עָשׂוּ גַּם־זֶה הָבֶל׃
אֲשֶׁר אֵין־נַעֲשָׂה פִתְגָם מַעֲשֵׂה הָרָעָה מְהֵרָה עַל־כֵּן מָלֵא לֵב יא
בְּנֵי־הָאָדָם בָּהֶם לַעֲשׂוֹת רָע׃
אֲשֶׁר חֹטֵא עֹשֶׂה רַע מְאַת וּמַאֲרִיךְ לוֹ כִּי גַּם־יוֹדֵעַ אָנִי אֲשֶׁר יב
יִהְיֶה־טּוֹב לְיִרְאֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִירְאוּ מִלְּפָנָיו׃

Von einer auswärtigen Macht kann hier keine Rede sein, vielmehr von einem eigenen König des Landes, der aber nicht das Wohl des Volkes, sondern dessen Unterjochung erzielen will, d. h. von Herodes.

V. 10. Hier muss erst die Lesart festgestellt werden. יבכן ist eine neuhebr. Partikel (s. Glossar). קברים giebt gar keinen Sinn. Der babylonische Talmud hat eine besser quadrirende Lesart (Tr. Gittin 56[b]): אל תקרי קבורים אלא קבוצים אל תקרא וישתכחו אלא וישתבחו. Das ו von וממקום ist als Dittographie anzusehen. Die Lesart וישתבחו hat auch der Midrasch zur St. (vergl. Jalkut. z. St.) und LXX: *καὶ ἐπῃνέθησαν ἐν τῇ πόλει ὅτι οὕτως ἐποίησαν*. Auch Vulgata: *et laudabuntur*. Durch diese nicht unbegründeten Lesarten wird der Vers durchsichtiger. Nur das Wort יהלכו bleibt noch anstössig. Man mag es deuten, wie man wolle, bleibt es immer tautologisch zu ובאו. Hier kann nur eine gewaltsame Emendation helfen. Ich möchte vorschlagen יְהֻלְּלוּ oder יתהללו (da doch die Hithpaëlform hier einmal, wie im Chaldäischen אתפעל, als Passiv gebraucht wird). Das Wort wäre demnach parallel zu וישתבחו. Der ganze Vers würde demnach lauten: יבכן ראיתי רשעים קבוצים ובאו ממקום קדוש יתהללו וישתבחו בעיר אשר כן עשו. Die anderweitigen Erklärungen braucht man nur anzuführen, um ihren, milde ausgedrückt, nichtssagenden oder gezwungenen Charakter zu erkennen. „Ich sah Frevler bestattet werden, und es kamen an und vom heiligen Ort gingen hinweg und wurden vergessen in der Stadt, welche redlich gehandelt hatten“ (Knobel); „Ich habe freilich gesehen Tyrannen begraben werden, und sie gingen unter, dagegen aus dem heiligen Orte mussten auswandern und wurden vergessen in der Stadt, die recht gehandelt hatten“ (Herzfeld). „Aber gerade so sah ich Frevler begraben werden und kamen zur Ruhe (?), und vom Orte des Heiligen frei wandeln, und vergessen wurden in der Stadt die, die recht handelten“ (Hitzig, ähnlich Ewald); „ich sah Böse begraben werden und sie kamen, und vom Orte des Heiligen gingen sie, und es wurden vergessen in der Stadt, die also gethan“ (Hengstenberg). Noch mehr gezwungen bei Zöckler. Der Gegensatz, den einige Erklärer hervortreten lassen wollen, liegt nicht im Texte; רשעים קבורים — אשר כן עשו ist durchaus kein antithetischer Parallelismus. Den Verben באו

Und so habe ich gesehen, Frevler zusammengerottet 10 kamen aus heiliger Stätte, es wurden gerühmt und gepriesen in der Stadt die Solches thaten. Das eben ist auch ein Uebelstand.

Weil der Urtheilspruch an den Uebelthätern nicht 11 bald vollstreckt wird, darum erkühnt sich das Herz der Menschensöhne diesen gleich Böses zu thun.

Da der Sünder Böses thut hundertfach, und es geht 12 ihm hin, obwohl ich weiss, dass es den Gottesfürchtigen gut gehen müsste, damit sie ihn fürchten;

---

und יהלכו geben die Ausll. eine Bedeutung, die sie an sich nicht haben. Nur רשעים קבוצים passt: „zusammengerottete Frevler im heiligen Orte“ werden von den Kurzsichtigen ob ihres Glückes gepriesen. Der folgende Vers fährt in dieser Schilderung fort.

V. 11 giebt an, wie verführerisch ansteckend das Beispiel des glücklichen Frevlers wirke. Auch diesen scheinbar so einfachen Vers haben die Erklärer verkannt und Schwierigkeiten gefunden, wo keine sind. Sämmtliche Versionen lesen statt מעשה הרעה das Participium מֵעֹשֵׂי הָרָעָה; LXX *ἀπὸ τῶν ποιούντων τὸ πονηρὸν ταχύ*. Targ. דלית מתעביד פורענות רשיע בפריע על עובדיהון בישא: Pesch. מטול דלא · · · מתעבדא תבעתא מן עבדי בישתא. Aehnlich Vulgata: *quia non praefertur contra malos sententia.* עֹשֵׂה steht für Plur. עֹשֵׂי wie öfter. פתגם giebt die Vulg. ganz exakt durch *sententia* wieder und auch *Symmachos* durch *ἀπόφασις*. Diese Bedeutung hat es auch anderweitig: פתגם המלך (vergl. Glossar). Man mag das Wort deuten, wie man wolle, das Einfachste ist, dass es griechischen Ursprungs ist. — מלא לב hat hier wie Esther 7, 8 אשר מלאו לבו לעשות כן die Bedeutung „kühn machen, sich erkühnen.“ Der Vers erscheint dadurch abgerundet. Nur בהם ist noch störend, לב בני האדם בהם ist nichtssagend. — Man lese כמוהם = כהם wie 9, 12, allso כְּעֹשֵׂי רעה.

V. 12—14. Eine Partikel haben die Erklärer nicht richtig aufgefasst; darum hat ihnen der Dogmatismus dieses Verses Schwierigkeiten gemacht: ליראי האלהים אשר ייראו מלפניו; ist eine abgeschmackte Tautologie und doch übersetzen Hitzig, Hengstenberg, Ewald und Viele nach ihnen אשר als Relativum, nur Knobel und Herzfeld als Causal-Conjunct. Die LXX geben schon die richtige Auffassung dafür: *ὅπως φοβῶνται* „damit sie fürchten.“ Dadurch erhält der ganze Vers einen andern Ton. Kohélet spricht nicht von einem Faktum, sondern von einem ethischen Postulat. Es müsste den Gottesfürchtigen gut gehen etc. und ebenso ist Vers 13 zu verstehen. Zu מאת muss man sich helfen und mit Ibn-Esra פעמים oder mit Luzzatto שנים ergänzen; *ἀπὸ τότε* der LXX giebt keinen Sinn.

וְטוֹב לֹא־יִהְיֶה לָרָשָׁע וְלֹא־יַאֲרִיךְ יָמִים כַּצֵּל אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ יָרֵא מִלִּפְנֵי אֱלֹהִים׃ יג

יֶשׁ־הֶבֶל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר ׀ יֵשׁ צַדִּיקִים אֲשֶׁר מַגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הָרְשָׁעִים וְיֵשׁ רְשָׁעִים שֶׁמַּגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הַצַּדִּיקִים אָמַרְתִּי שֶׁגַּם־זֶה הָבֶל׃ יד

וְשִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשִּׂמְחָה אֲשֶׁר אֵין־טוֹב לָאָדָם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי אִם־לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׂמוֹחַ וְהוּא יִלְוֶנּוּ בַעֲמָלוֹ יְמֵי חַיָּיו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ טו

כַּאֲשֶׁר נָתַתִּי אֶת־לִבִּי לָדַעַת חָכְמָה וְלִרְאוֹת אֶת־הָעִנְיָן אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ כִּי גַם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שֵׁנָה בְּעֵינָיו אֵינֶנּוּ רֹאֶה׃ טז

וְרָאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לִמְצוֹא אֶת־הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַחַת־הַשֶּׁמֶשׁ בְּשֶׁל אֲשֶׁר יַעֲמֹל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמְצָא וְגַם אִם־יֹאמַר הֶחָכָם לָדַעַת לֹא יוּכַל לִמְצֹא׃ יז

כִּי אֶת־כָּל־זֶה נָתַתִּי אֶל־לִבִּי וְלָבוּר אֶת־כָּל־זֶה אֲשֶׁר הַצַּדִּיקִים וְהַחֲכָמִים וַעֲבָדֵיהֶם בְּיַד הָאֱלֹהִים גַּם־אַהֲבָה גַם־שִׂנְאָה אֵין יוֹדֵעַ הָאָדָם הַכֹּל לִפְנֵיהֶם׃ ט א

V. 14. Erst in diesem Verse spricht Kohélet vom Faktum, dass in der wirklichen Welt die ethische Ordnung umgekehrt ist.

V. 15. Damit kehrt Kohélet wieder zu seinem Thema zurück, das er durch mehrere Betrachtungen unterbrochen hatte. Statt בעמלו las der Midrasch בְּעָלְמוֹ, was hier besser passt.

V. 16. Dieser und der folgende Vers sind nicht als ein neues Resultat seiner Forschung, sondern als Recapitulation anzusehen. Zu גם ביום muss ergänzt werden אינני נח, und ראה שנה muss wieder bedeuten „geniessen" (s. Glossar).

V. 17 drückt das Resultat aus, dass Kohélet gefunden hat, dass der Mensch den Zweck des Lebens nicht finden könne, nicht einmal der Weise. Statt בשל liest die Pesch. בכל דעמל בר נשא, also בכל אשר יעמל.

IX, 1—2. Vers 1 schliesst das früher Gesagte ab. Darauf hin hat Kohélet sein Augenmerk gerichtet. Das Verbum ולבור hat den Erklärern viel Verlegenheit gemacht, ganz unnöthiger Weise; es steht offenbar für ולתור. LXX und Pesch. haben eine andere Lesart vor sich gehabt *καὶ καρδία μου σύμπαν εἶδε τοῦτο*; P. ולבי חזא ית כל הנא, also ולבי ראה את כל זה, was auf eins hinausläuft. Aber vor אשר הצדיקים muss das Verbum ראיתי ergänzt werden. Denn hiermit beginnt eine

Und gut sollte es den Frevlern nicht gehen, und es sollte nicht länger dauern als der Schatten, der sich nicht vor Gott fürchtet. 13

Und (doch) giebt es ein Uebel, welches auf Erden geschieht, dass es manchen Frommen trifft, wie es Frevlern ergehen sollte, und wiederum manche Frevler, wie es an Frommen geschehen sollte. Ich meine, das ist eben auch ein Uebelstand. 14

(Darum) lobte ich die Freude; denn es giebt nichts Besseres für den Menschen unter der Sonne, als zu essen, zu trinken und sich zu freuen, und dieses begleite ihn in seiner Welt, während seiner Lebenszeit, die ihm Gott unter der Sonne gewährt hat. 15

Als ich meinen Sinn dahin richtete, Weisheit zu erkennen und zu betrachten die Geschäftigkeit, welche auf Erden geschieht, dass der Geschäftige am Tage (nicht ruht) und auch in der Nacht den Schlaf nicht geniesst, 16

Und ich erfahren hatte, dass an Gottes Werk der Mensch nicht finden kann, was auf Erden geschieht, und dass, wie sehr sich der Mensch auch abmüht es zu suchen, er es nicht findet, und wenn auch der Weise meint es zu erkennen, so kann er es doch nicht finden; 17

Da ich dieses Alles in den Sinn gefasst, um Alles dieses zu untersuchen, (sah ich), dass die Frommen und Weisen und deren Handlungen in der Hand Gottes sind, auch Liebe und Hass; Nichts weiss der Mensch, Alles ist vor ihm ein Hauch, IX, 1

---

neue Untersuchung, auch das Thun der Weisen und Frommen, wie wohl überlegt und überdacht auch immer, sei nicht in ihrer Gewalt. ועבדיהם muss man, wie Hiob 34, 25, מעבדיהם erklären, vielleicht auch so lesen. גם אהבה גם שנאה gehört zum vorhergehenden Satze ביד אלהים, wie es Pesch. andeutet בידא דאלהא אף רחימתא אף סנאתא. Es ist von denselben Affekten die Rede, wie Vs. 6; von Liebe, Hass und Eifer der Frommen und Weisen. Vielleicht fehlt in Vs. 1 קנאה nach שנאה. Die Frommen und Weisen, vielleicht die Schammaïten (s. Einl.) richten ihre Liebe nach der einen, und ihren Hass und Eifer nach der andern Seite; aber die Ausführung derselben hängt nicht von ihnen ab. אין יודע האדם ist ein selbständiger Satz, als Einleitung zum Folgenden. Dieses muss emendirt werden; Pesch. hatte

ב הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל מִקְרֶה אֶחָד לַצַּדִּיק וְלָרָשָׁע לַטּוֹב וְלַטָּהוֹר וְלַטָּמֵא וְלַזֹּבֵחַ וְלַאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ זֹבֵחַ כַּטּוֹב כַּחֹטֶא הַנִּשְׁבָּע כַּאֲשֶׁר שְׁבוּעָה יָרֵא׃

ג זֶה ׀ רָע בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי־מִקְרֶה אֶחָד לַכֹּל וְגַם לֵב בְּנֵי־הָאָדָם מָלֵא־רָע וְהוֹלֵלוֹת בִּלְבָבָם בְּחַיֵּיהֶם וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים׃

ד כִּי־מִי אֲשֶׁר יְבֻחַר*) אֶל כָּל־הַחַיִּים יֵשׁ בִּטָּחוֹן כִּי־לְכֶלֶב חַי הוּא טוֹב מִן־הָאַרְיֵה הַמֵּת׃

ה כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין־עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם׃

ו גַּם אַהֲבָתָם גַּם־שִׂנְאָתָם גַּם־קִנְאָתָם כְּבָר אָבָדָה וְחֵלֶק אֵין־לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

---

eine andere Lesart vor sich, ebenso Symmachos; *τὰ πάντα ἔμπροσθεν αὐτȣ̃ ἄδηλα.* Selbst die LXX haben auch eine Spur von dieser richtigen Lesart: *τὰ πάντα πρὸ προσώπȣ αὐτῶν ματαιότης.* Dadurch wird der verschnörkelte Satz vereinfacht. [אין יודע האדם [הכל לפניו הבל כאשר לכל מקרה אחד. Keiner der neuen Erkll. folgt dieser sich als richtig darbietenden Lesart. Spohn und van d. Palm deuteten sie zwar an, aber waren nicht beherzt genug, ihr nachzugeben. Nach לטוב muss nothwendig, um den Parallelismus herzustellen, ולרע ergänzt werden. Dieses Wort haben auch die LXX und die Pesch. *τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ*, לטבא ולבישא. Uebrigens sind צדיק und טוב nicht identisch, ebensowenig wie רשע und רע, das erste bezieht sich auf das religiöse, das andere auf das ethische Verhalten (vergl. o. S. 95), זבח und sein Gegensatz deuten auf eine neue religiöse Anschauung: der Eine befriedigt seinen religiösen Drang durch vieles Opfern, der Andere hält nicht viel davon. In den Augen der Menge gilt der Erstere als fromm. Statt הנשבע haben LXX und P. כנשבע gelesen. כאשר שבועה ירא bezieht sich offenbar auf die Essäer, welche den Eid scheuten (Josephus, jüd. Krieg II, 8, 6) *τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοῖς (Ἐσσηνοῖς) περιΐσταται, χεῖρόν τι ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες.* נשבע durch einen Meineidigen zu erklären, ist Widersinn. Geflissentlich ist diese Seite hervorgehoben, um anzugeben, dass selbst die Ultrareligiösen, die Eidscheuen (Essäer), demselben Geschick verfallen, wie die weniger Frommen und die Weltlichen, denen das Religiöse gleichgültig ist.

V. 3. Zu רע ist vielleicht zu ergänzen חֳלִי, denn jenes Wort steht

*) יחבר קרי.

so wie Allen ein und dasselbe Geschick (zufällt), dem Frommen und dem Frevler, dem Guten (und dem Bösen), dem Reinen wie dem Unreinen, dem Opferbringenden wie dem Nichtopferer. Dem Guten geht es ganz gleich wie dem Sünder, dem Schwörenden wie dem, der den Eid scheut. 2

Das ist allerdings ein Uebel unter dem, was unter der Sonne geschieht, dass für Alle ein und dasselbe Geschick ist. Und doch ist das Herz der Menschensöhne voll von Bosheit, und Wahnsinn ist in ihrem Herzen während ihres Lebens, und nachher (fahren sie) zu den Todten hinab. 3

Denn wer ist es, der vorgezogen (ausgenommen) wird? Für alle Lebenden giebt es Hoffnung, denn selbst einem lebenden Hunde ist wohler als einem todten Löwen. 4

Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, die Todten aber wissen gar nichts und haben keinen Gewinn mehr; denn Vergessen ist ihr Andenken. 5

Sowohl ihre Liebe, wie ihr Hass und ihr Eifer ist dann geschwunden und Theil haben sie nimmermehr an Allem, was unter der Sonne geschieht. 6

---

nie allein im Kohélet. וגם im Sinn von „und doch“ kommt öfter im hebr. Sprachgebrauch vor. אל המתים übersetzt die Vulgata richtig: *et post haec ad inferos deducuntur.* Hitzig verglich das Wort אחריו mit Jerem. 51, 46, wo das Suffixum gar nicht Pronominal-Bedeutung hat, sondern einfach *post.* Nach מתים muss man ergänzen יורדים oder יובלו.

V. 4. Das Ketib יבחר verdient den Vorzug vor dem Keri. Der Satz ist fragend zu fassen, wie ihn viele Ausll. von de Dieu bis Hengstenberg genommen haben, und zwar im Sinne von „vorgezogen werden“. Bei der LA. יחבר, welche allerdings die drei Versionen für sich hat, vermisst man die Proposition אל vor מי. Auch ist כל־החיים als Abstrakt nicht hebräische Diktion. Es darf aber nicht übersehen werden, dass Symmachos und nach ihm die Vulgata noch eine dritte Lesart voraussetzen: *τὶς γὰρ διατελώσει ζῶν? Nemo est qui semper vivat.* Allein diese Lesart schwebt in der Luft; denn selbst, wenn man statt יבחר läse יחיה, so fehlt noch immer das unentbehrliche Zeitadverbium לְעֹלם. — Fast alle Erkll. nahmen irrthümlicher Weise כלב als Subjekt, nur Herzfeld richtig als Dativ, und ebenso ist das ל bei אריה hinzuzudenken. Hitzig's Einwurf, dass es in diesem Falle כי כלב חי טוב לי hätte heissen müssen, ist von keinem bedeutenden Gewichte.

ז לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשְׁתֵה בְלֶב־טוֹב יֵינֶךָ כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֶׂיךָ׃

ח בְּכָל־עֵת יִהְיוּ בְגָדֶיךָ לְבָנִים וְשֶׁמֶן עַל־רֹאשְׁךָ אַל־יֶחְסָר׃

ט רְאֵה חַיִּים עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ כָּל־יְמֵי חַיֵּי הֶבְלֶךָ אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כֹּל יְמֵי הֶבְלֶךָ כִּי הוּא חֶלְקְךָ בַּחַיִּים וּבַעֲמָלְךָ אֲשֶׁר־אַתָּה עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

י כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכֹחֲךָ עֲשֵׂה כִּי אֵין מַעֲשֶׂה וְחֶשְׁבּוֹן וְדַעַת וְחָכְמָה בִּשְׁאוֹל אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה׃

יא שַׁבְתִּי וְרָאֹה תַחַת־הַשֶּׁמֶשׁ כִּי לֹא לַקַּלִּים הַמֵּרוֹץ וְלֹא לַגִּבּוֹרִים הַמִּלְחָמָה וְגַם לֹא לַחֲכָמִים לֶחֶם וְגַם לֹא לַנְּבֹנִים עֹשֶׁר וְגַם לֹא לַיֹּדְעִים חֵן כִּי־עֵת וָפֶגַע יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם׃

V. 7. Ganz richtig fasst Hitzig den Schluss des Verses כי כבר רצה auf, dass Gott an dem freudigen Geniessen Wohlgefallen findet, oder richtiger längst gefunden hat, indem er es dem Menschen gewährte. Der Zusatz von Ewald, der Kohélet durchaus die landläufige Moral vindiciren will: Freude, echte Freude am Leben zu haben, sei Gott erwünscht, weil eine solche ohne Gottesfurcht nicht möglich sei, ist rein ersonnen, ebenso wie die dogmatischen Subtilitäten, welche Hengstenberg hineinlegt. Man darf einem Schriftsteller nicht Ansichten unterschieben, die er anderweitig nicht betont. Kohélet empfiehlt nichts weiter als den Genuss, aber man darf nicht übersehen, dass dieser den am Eingang erwähnten הכמים und צדיקים eingeschärft wird, gerade denen, welche die Askese liebten.

V. 8. Zu jeder Zeit בכל עת wird betont, auch in der Zeit der Verstimmung, der Trauer, des Unmuthes über die Vorgänge. Auch diese Mahnung ergeht an die Frommen und Weisen. Es war Sitte, bei Gelagen z. B. bei Hochzeiten (משתה), weisse Gewänder zu tragen, das Haupt mit wohlriechendem Oel, Rosen- oder Nardenöl, zu salben. Dass eine Schule, sei es die der Hilleliten oder Schammaïten, das Salben des Hauptes für unanständig gehalten hat (wie Geiger behauptet, jüd. Zeitschrift Jahrg. 1868, 106 fg.), ist eine Chimäre. Der Satz יטחי (שמן ערב) בראש השמש שאין שבחו של תלמיד חכם להיות יוצא מבושם ist ein späterer Zusatz, wie die babyl. Traktat Berachot 43[b] citirte Tradition beweist: תנו רבנן ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם אל יצא כשהוא מבושם לשוק. Hier wird nur unanständig gefunden, auf der Strasse parfümirt zu gehen, aber nicht bei Mahlen sich zu salben. Das Salben fand R. Gamaliel II, also nach der Tempelzerstörung, noch

Geh', iss in Freuden Dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen Deinen Wein, denn Gott hat längst Dein Thun gebilligt. 7

Zu jeder Zeit seien Deine Gewänder weiss und Oel fehle nicht Deinem Haupte. 8

Geniesse das Leben mit dem Weibe, das Du liebst, alle Tage Deines vergänglichen Lebens, das er Dir geschenkt hat (alle Tage Deiner Vergänglichkeit); denn das ist Dein Lohn am Leben und an der Mühseligkeit, die Du unter der Sonne hast, 9

Alles, was Deine Hand erreichen kann, mit Deiner Kraft zu thun, thue; denn es giebt kein Thun und keine Klugheit und Erkenntniss und Weisheit in dem Grabe, wohin Du gehst. 10

Ich habe wiederum unter der Sonne gesehen, dass nicht den Leichtfüssigen der Lauf gehört, und nicht dem Helden der Krieg, und auch nicht den Weisen Brod, und auch nicht dem Einsichtsvollen Reichthum, und auch nicht den Künstlern Gunst, sondern Zeit und Zufall trifft sie Alle. 11

---

nicht für unanständig (das.), und R. Simon b. Jochaï (2. Hälfte des zweiten Jahrh.) gestattet dasselbe auch am Sabbat, weil sämmtliche Israeliten sich als Königssöhne betrachten und sich also zu jeder Zeit salben dürfen (Sabbat 111[a]). Da daselbst vom Rosenöl (שמן ורד) die Rede ist, so kann es sich nur auf Salben des Hauptes beziehen.

V. 9 ראה ist auch hier als רוה zu nehmen (s. Glossar). Die Dittologie ימי הבלך haben einige Versionen gar nicht.

V. 10 חשבון ist hier wohl nicht Zurechnung, Vergeltung, sondern, wie an den übrigen zwei Stellen „Klugheit."

V. 11 מלחמה bedeutet wohl „Ausgang des Krieges, Sieg," wie o. S. 105. Das Particip יֹדֵעַ steht nie absolut, sondern hat immer einen Akkusativ oder Genitiv oder Infinitiv als Complement. Spr. 28, 2. מבין ידע ist an sich dunkel. Man kann daher nicht einfach übersetzen ידעים durch „Kundige." Es ist wahrscheinlich die hebräische Uebersetzung von τεχνῖται, das im Griechischen „Künstler," aber auch „Kenner" bedeutet. Daher empfiehlt sich die Uebersetzung der Vulgata *artifices*. — Man kann im Hebräischen wohl den Inf. statt des Finitum setzen. Doch gebraucht Kohélet nicht diesen Modus. Daher ist die Lesart wohl richtiger שבתי וראה wie ob. IV, 1.

כִּי גַּם לֹא־יֵדַע הָאָדָם אֶת־עִתּוֹ כַּדָּגִים שֶׁנֶּאֱחָזִים בִּמְצוֹדָה יב
רָעָה וְכַצִּפֳּרִים הָאֲחֻזוֹת בַּפָּח כָּהֵם יוּקָשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעֵת
רָעָה כְּשֶׁתִּפּוֹל עֲלֵיהֶם פִּתְאֹם:

גַּם־זֹה רָאִיתִי חָכְמָה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וּגְדוֹלָה הִיא אֵלָי: יג

עִיר קְטַנָּה וַאֲנָשִׁים בָּהּ מְעָט וּבָא־אֵלֶיהָ מֶלֶךְ גָּדוֹל וְסָבַב יד
אֹתָהּ וּבָנָה עָלֶיהָ מְצוֹדִים גְּדֹלִים:

וּמָצָא בָהּ אִישׁ מִסְכֵּן חָכָם וּמִלַּט־הוּא אֶת־הָעִיר בְּחָכְמָתוֹ טו
וְאָדָם לֹא זָכַר אֶת־הָאִישׁ הַמִּסְכֵּן הַהוּא:

וְאָמַרְתִּי אָנִי טוֹבָה חָכְמָה מִגְּבוּרָה וְחָכְמַת הַמִּסְכֵּן בְּזוּיָה טז
וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים:

דִּבְרֵי חֲכָמִים בְּנַחַת נִשְׁמָעִים מִזַּעֲקַת מוֹשֵׁל בַּכְּסִילִים: יז

V. 12. Das Verbum und Substantiv von ציד wird sonst nur von Thieren und Vögeln gebraucht, weil es eigentlich auflauern bedeutet. Dagegen wird es im Neuhebräischen im weitern Sinne auch auf Fische angewendet. (Tr. Jom Tob. III) אין צדין דגים מן הביברין, ferner מצודות חיה ודגים. Das Adjektiv מצודה רעה ist störend; man dürfte dafür רבה lesen. Fische, mit einem grossen Netz bedroht, können nicht entschlüpfen. Die Form כשתפול ist durchweg neuhebräisch.

V. IX, 13. In der folgenden Versgruppe wird der allerdings relative Nutzen der Weisheit gegenüber der blinden Thorheit hervorgehoben, eigentlich die Ausführung des in der Versgruppe 6 (S. 83) aufgestellten Thema: dass die Weisheit verbunden mit Landbesitz Werth habe. Zwischen Vs. 12 und 13 scheinen einige Verse ausgefallen zu sein. Diese Lücke macht sich bemerkbar theils dadurch, dass die Gedankenreihe von der Herrschaft des Zufalls eigentlich keinen Abschluss oder keine Nutzanwendung gefunden hat, und theils durch die Einl. von Vs. 13 גם זה; es muss also früher von dem Nutzen der Weisheit die Rede gewesen sein. Die Präposition אֵלַי statt בעיני weist auf eine spätere Sprachphase.

V. 14—15 sprechen unleugbar von einem bestimmten historischen Faktum, das zur Zeit des Verf. vorgefallen sein muss, wie kritische Exegeten richtig angenommen haben, obwohl die LXX die Verba dieser Erzählung in den Conjunktiv setzen. Hengstenberg's Annahme: „dass wir hier eine Parabel vor uns haben, nicht einen geschichtlichen Vorfall, erkannte schon Luther und Mercerus; der arme Mann mit seiner heilskräftigen Weisheit ist ein Bild Israels“ (S. 222), diese Annahme bedarf keiner Widerlegung. Hitzig, der mit Recht in diesen Versen eine faktische Begebenheit erblickt, will sie

Denn es kennt der Mensch nicht einmal seine Zeit. Wie 12
Fische, welche in einem grossen Netze gefangen werden, und wie Vögel in der Schlinge gefangen werden, so werden gleich ihnen die Menschensöhne verstrickt zu böser Zeit, so wie es sie plötzlich überfällt.

13.

. . . .

Auch dieses habe ich als Weisheit unter der Sonne IX, 13
erfahren, und es scheint mir wichtig.

Eine kleine Stadt und wenig Menschen darin; da kam 14
gegen sie ein grosser König, umgab sie und baute gegen sie bedeutende Bollwerke.

Und es fand sich in ihr ein weiser armer Mann, und 15
dieser rettete die Stadt durch seine Weisheit, und kein Mensch hatte sich um diesen armen Mann gekümmert.

Und da meinte ich: Besser ist Weisheit denn Tapfer- 16
keit. Und doch ist die Weisheit des Armen verachtet, und seine Worte werden nicht befolgt.

Die Worte der Weisen in Gelassenheit sollten (doch) 17
eher angehört werden, als das laute Schreien des Herrschers in Thorheit.

---

durch die Notiz bei Polybius (V, 66) belegen, wo erzählt wird, dass Antiochos der Grosse die Stadt Dora vergeblich belagerte (Vorbemerk. S. 133). Dagegen macht Ewald mit Recht geltend (268 Anmerk. 2), dass gerade das, was Kohélet als so ungemein denkwürdig hervorhebt, bei dieser Belagerung nicht eintraf. Polybius erzählt nämlich daselbst: Antiochos, welcher eine Belagerung gegen die Dora genannte Stadt richtete, aber wegen der Festigkeit des Platzes und der Hilfe von seiten derer des Nikolaos nichts ausrichten konnte, zog ab. Das ist Alles. Noch weniger kann man auch nur vermuthungsweise an Themistokles von Athen denken, wie Ewald (das.) allerdings sehr reservirt und problematisch aufstellt. Richtig ist nur, was Ewald noch das. anmerkt: „es wird uns in der That vielleicht nie möglich sein, zu errathen, welche Stadt Kohélet meine.“ Der denkwürdige Vorfall von der Rettung einer kleinen Stadt durch einen klugen Rathgeber hat gewiss in den Annalen der Kriegsgeschichte keinen Platz gefunden. Nur so viel muss man zugeben, dass das Faktum dem Publikum, für welches Kohélet schrieb, bekannt gewesen sein, also in dem Gesichtskreise von Jerusalem stattgefunden haben müsse.

V. 17 hat Herzfeld richtig aufgefasst: נשמעים als Partic. kann

יח טוֹבָה חָכְמָה מִכְּלֵי קְרָב וְחוֹטֶא אֶחָד יְאַבֵּד טוֹבָה הַרְבֵּה׃

י א זְבוּבֵי מָוֶת יַבְאִישׁ יַבִּיעַ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ יָקָר מֵחָכְמָה מִכָּבוֹד סִכְלוּת מְעָט׃

ב לֵב חָכָם לִימִינוֹ וְלֵב כְּסִיל לִשְׂמֹאלוֹ׃

ג וְגַם־בַּדֶּרֶךְ כְּשֶׁהַסָּכָל הֹלֵךְ לִבּוֹ חָסֵר וְאָמַר לַכֹּל סָכָל הוּא׃

ד אִם־רוּחַ הַמּוֹשֵׁל תַּעֲלֶה עָלֶיךָ מְקוֹמְךָ אַל־תַּנַּח כִּי מַרְפֵּא יַנִּיחַ חֲטָאִים גְּדוֹלִים׃

---

als *gerundiv* gelten, wie נאדר נאיה נורא נחמד, auch ארור und בריך und viele andere; also נשמע „zu befolgen," und mit dem Comparativ: „mehr zu befolgen." בכסילים muss man aber als Abstraktum nehmen, wie LXX ἐν ἀφροσύναις, vielleicht corrumpirt von כסילות.

Ueber den hier eingeschalteten Vers VII, 19 vergl. Einleitung S. 42 und oben Seite 96.

V. 18 חוטא in seiner gewöhnlichen Bedeutung passt nicht in diesen Vers. Man wäre geneigt שוטה zu lesen, welches Wort im Neuhebräischen סכל und כסיל verdrängt hat. Und vom Thoren als Gegenbild zum Weisen ist doch gerade in dieser Versgruppe die Rede.

V. X, 1. Nur die Pesch. hat den ersten Theil dieses Verses richtig im Zusammenhange mit dem Vorangehenden. איך דבבא דמיתין מסריין למאנא דמשחא בסימא. Nur muss man den Singular substituiren, den auch der Talmud hat (Kiduschin I, p. 61[d]): דרש בן עזאי זבובי מות אילו זבוב אחד שמת, שמא אינו מבאש שמן רוקח. „Wenn eine einzige Fliege stirbt, macht sie nicht Gewürzöl übelriechend!" Mit Hitzig zu lesen nach archaistischer Genitiv-Form: זְבוּבִי־מות ist für die Epoche, in der Kohélet verfasst wurde, nicht mehr zulässig; besser ist die von Luzzatto vorgeschlagene Emendation: זביב יָמוּת. Das Wort יביע geben LXX und Pesch. als „Gefäss" wieder, σκευασία, מאנא und das vom Stamm ביע mit dem Präformativ יַ. Es passt besser, denn als Verbalform: „macht gähren" (Hitzig); „macht stinken" (Ewald, vom Verbum נבע?). — Den zweiten Theil haben die LXX richtiger: τίμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλην, was im Hebr. lauten würde: יקר מעט חכמה מכביד סכלות הרבה. Die LXX haben also einen andern Text vor sich gehabt. יקר mit Ewald im Sinne von „listig" zu nehmen ist kein Grund.

V. 2 ist, je nachdem, sehr verständlich, oder sehr unverständlich.

V. 3 will sagen: der Thor verrathe sich in allen seinen Bewegungen und — wie Herzfeld es richtig wiedergiebt — zeigt sich immer als Thor.

[Die Weisheit stand dem Weisen mehr bei als zehn Machthaber, die in der Stadt waren.] VII, 19

Besser ist Weisheit als Kriegsgeräthe, und ein Fehlender (Thor) kann viel Wohlstand vernichten, 18

Wie eine todte Fliege den Brodelnapf von Gewürzöl übelriechend macht. Werthvoller ist ein wenig Weisheit als die grosse Ehre der Thorheit. X, 1

Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten, und das Herz des Thoren zu seiner Linken. 2

Und auf dem Wege, den der Thor geht, fehlt ihm der Verstand, und er verkündet Allen, dass er ein Thor ist. 3

Wenn der Unmuth des Herrschers über Dich kommt, verlass Deinen Platz nicht; denn Lässigkeit lässt grosse Sünden zu. 4

V. 4. Es ist bereits in der Einl. und o. S. 104 bemerkt, dass dieser Vers nicht hierher passt, vielmehr zur Gruppe über das Verhalten zum Könige. מרפא bietet hier, wie Spr. 14, 30; 15, 4 exegetische Schwierigkeit, die nicht dadurch erledigt werden kann, dass man es auf's Gerathewohl mit „Gelassenheit“ übersetzt. Welche Berechtigung hat man zu dieser Uebersetzung? Weil es Symmachos hier mit *σωφροσύνη* wiedergiebt? Aber was beweist das? Die Parallele von Spr. 14, 30 beweist eben so wenig, weil die Lesart unsicher ist, wenn man die Uebersetzung der LXX, Pesch. und Targ. damit vergleicht. Erst muss die Schwierigkeit dieses Verses gehoben sein, namentlich die auffallende Erscheinung, dass בשר einen Plural haben soll, ehe man denselben zum Ausgangspunkt nehmen kann. Eben so schwierig ist die zweite Parallele, denn auch die L. A. dieses Verses muss erst festgestellt werden, da Pesch. und Targ. den letzten Halbvers וסלף בה ganz anders vor sich hatten. Da also diese Verse gar nichts für unsere Stelle beweisen, so hat man kein Recht, dem Worte diese Bedeutung zu vindiciren. Man muss vielmehr es entweder von רפא ableiten, wie es die alten Versionen haben, oder, da dieser Stamm oft mit רפה wechselt, das Nomen von diesem Verbum ableiten und es mit „Lässigkeit“ übersetzen gleich רפיון, was hier sehr gut passt. Das Prädikat יניח ist allerdings schwierig, die Versionen übersetzen es gemäss dem Verbum im ersten Halbverse. Es scheint hier in der Bedeutung: „zulassen,“ „geschehen lassen“ gleich *ἀφίημι*, *sinere*. Mit dem Inf. kommt es in Koh. V, 11 in diesem Sinne vor, הניח לישן, eben so ψ. 105, 14; Chro. I, 16, 21 הניח ל··· לעשק. Man kann sich allenfalls zum Acc. חטאים גדולים einen elliptischen Inf. hinzudenken. Der Sinn des ganzen Verses wäre dann: „Wenn der Herrscher in seinem Unmuth die Forderung an dich stellt, deinen Platz, dein Amt, zu verlassen und Andern Platz zu machen, so

יֵשׁ רָעָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּשְׁגָגָה שֶׁיֹּצָא מִלִּפְנֵי הַשַּׁלִּיט׃	ה
נִתַּן הַסֶּכֶל בַּמְּרוֹמִים רַבִּים וַעֲשִׁירִים בַּשֵּׁפֶל יֵשֵׁבוּ׃	ו
רָאִיתִי עֲבָדִים עַל־סוּסִים וְשָׂרִים הֹלְכִים כַּעֲבָדִים עַל־הָאָרֶץ׃	ז
חֹפֵר גּוּמָּץ בּוֹ יִפֹּל וּפֹרֵץ גָּדֵר יִשְּׁכֶנּוּ נָחָשׁ׃	ח
מַסִּיעַ אֲבָנִים יֵעָצֵב בָּהֶם בּוֹקֵעַ עֵצִים יִסָּכֶן בָּם׃	ט

---

gehe trotz seines Zornes nicht darauf ein, denn diese Unterlassungssünde, diese Lässigkeit veranlasst, dass bedeutende positive Sünden geschehen."

V. 5. Die Dunkelheit des Verses ist bekannt. Man kann ihm vielleicht nur beikommen, wenn man einen satyrischen Zug darin erblickt. Nimmt man nämlich שליט nicht als einen hohen Mächtigen, sondern als ein Mitglied des municipalen Magistrats oder Senats, wie o. S. 96, dann läge die Ironie in dem Momente: dass die Weltordnung so eingerichtet erscheint, als wenn sie von einem bornirten städtischen Beamten geleitet wäre, der in der Regel sich Dummheiten zu Schulden kommen lässt und alles verkehrt anfängt. שגגה übersetzt Symmachos hier richtig durch *ἀγνοία*. שֶׁיֹּצָא ist allerdings eine ungewöhnliche Form statt שיצאת oder שיצאה, überrascht aber in diesem Buche nicht. Mit diesem Verse beginnt die Schilderung der Verkehrtheit im Staate, die nur unter der herodianischen Regierung in dieser krassen Form vorgekommen ist.

V. 6 סֶכֶל die Thorheit oder auch wie die LXX, Aquila und Symmachos lesen סָכָל *ἄφρων*, bildet keinen Gegensatz zu עשירים. Der Vers kann nur einen gesunden Sinn haben, wenn man für סכל liest שפל „ein Niedriger, Gemeiner." Selbst an עשירים ist Manches auszusetzen, und es würde besser klingen, wenn שׂרים dafür stünde, also: נתן השפל במרומים רבים ושרים בשפל ישבו.

V. 7. Der Sinn des Verses ist klar. Aber die Zeit, in welcher eine solche vollständige Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Judä, dem Schauplatz des Buches, vorgekommen ist, muss ermittelt werden. Nur die herodianische Regierung hatte solchergestalt im buchstäblichen Sinne alles unterst zu oberst gekehrt. Alle seine Gegner liess Herodes enthaupten oder wenigstens berauben; seine Anhänger dagegen begünstigte Herodes auf jede Weise, machte sie zu Herren des Landes und übergab ihnen die höchsten Posten. Josephus' Schilderung von Herodes' Regierung ist voll davon (vergl. besonders Alterth. XV, 16, 7; 10). Wer waren Herodes' Anhänger? Meistens Idumäer, die von den Hasmonäern unterworfen waren, und daher als Sklaven galten. Buchstäblich war es so unter Herodes Regierung: Sklaven ritten wie Fürsten auf Rossen, während die ehemaligen Fürsten, so weit sie nicht beseitigt waren, verarmt waren, demüthig einherschlichen. Die Freunde des Has-

14.

Es ist ein Unglück, das ich unter der Sonne gesehen, wie eine Unwissenheit, welche von einem Machthaber auszugehen pflegt. 5

Gesetzt ist der Niedrige auf grosse Höhen, und die Vornehmen sitzen in Niedrigkeit. 6

Ich sah Sklaven auf Rossen, und Fürsten gehen (zu Fuss), wie Sklaven auf der Erde. 7

. . . .

Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen, und wer den Zaun durchbricht, den kann die Schlange beissen. 8

Wer Steine losbricht, verwundet sich daran, wer Holz spaltet, gefährdet sich daran. 9

---

monäerhauses und die Seitenverwandten waren bettelarm geworden. Zur Hohenpriesterwürde, der nächsten nach der Königswürde, wurden Ausländer berufen, zuerst Ananel und dann Simon, Sohn Boethos', aus Egypten.

V. 8—11. Auf die Gefahr hin, dass meine Erklärung dieser sprüchwörtlich zugespitzten Verse für äusserst gekünstelt gehalten werden sollte, will ich sie auseinandersetzen. Die Erkll. finden keinen rechten Zusammenhang zwischen den vorangehenden Versen und diesen Sentenzen, so dass sie sie als Interpolation angesehen haben. Indessen können sie wohl mit den Vorangehenden verbunden werden. Diese stellen die gesellschaftliche und staatliche Ordnung als umgekehrt dar. Darauf will der Verf. andeuten, dass diese Umkehrung sich an den Urhebern rächen könnte. Zu diesem Zwecke werden fünf Beispiele angeführt. Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen, und wer einen Zaun durchbricht, kann von der im Gemäuer nistenden Schlange gebissen werden. גדר פרץ oder גדר גדר (Jes. 58, 12; Amos 9, 11; Ezech. 22, 30) bedeutet die staatliche Ordnung, die aufgelöst ist, wieder herstellen; so kann פרץ גדר hier bedeuten die staatliche Ordnung auflösen. Das Beissen der Schlange und der Verläumder (Vs. 11) weisen ohnehin auf das Missregiment, das sich zu seiner Sicherheit der Angeber bedienen musste. — Komisch nimmt sich Ewald's Erklärung aus, dass die Beispiele schwere und grobe Arbeit vergegenwärtigen und auf die falschen Lehrer hindeuten wollen, „und welche Arbeit ist schwerer, als den Propheten spielen wollen?“ (S. 322). (Ueber das Sprachliche גומץ, מסיע, יעצב, יסכן vergl. Glossar). Diejenigen, welche מסיע אבנים durch „Grenzsteine verrücken“ erklären (unter den Neuern Hengstenberg), sind von Knobel und Hitzig gründlich widerlegt.

י אִם־קֵהָה הַבַּרְזֶל וְהוּא לֹא־פָנִים קִלְקַל וַחֲיָלִים יְגַבֵּר וְיִתְרוֹן הַכְשֵׁיר חָכְמָה׃

יא אִם־יִשֹּׁךְ הַנָּחָשׁ בְּלוֹא־לָחַשׁ וְאֵין יִתְרוֹן לְבַעַל הַלָּשׁוֹן׃

יב דִּבְרֵי פִי־חָכָם חֵן וְשִׂפְתוֹת כְּסִיל תְּבַלְּעֶנּוּ׃

יג תְּחִלַּת דִּבְרֵי־פִיהוּ סִכְלוּת וְאַחֲרִית פִּיהוּ הוֹלֵלוּת רָעָה׃

V. 10 gilt mit Recht als einer der schwierigsten Verse in Kohélet. Wie die Ausll. ihn erklären, sagt er, selbst wenn ihre Erkl. richtig sein sollte, eine Trivialität. Die sprachliche Erklärung desselben, welche davon ausgeht, dass קהה intransitiv zu nehmen sei, und dadurch zu vielen falschen Consequenzen führt (so unter den Neuern Ewald und Hengstenberg), haben Knobel und Hitzig abgefertigt. Ganz unzweifelhaft ist קהה = כהה „stumpf machen", in Piel-Form schon in Ezech. mit ק statt כ. Aber פנים kann nicht gleich פה „Schärfe und Schneide" bedeuten, und לא פנים auch nicht „ohne Vorderseite" nach Hitzig (S. 198). (Ueber קלקל „verwunden" vergl. Glossar). In diesem Sinne ist die Uebersetzung der Pesch. gehalten, welche den Vers am verständlichsten macht: אַפֵּא דלה וקטילא מסגא „Verwundet das Gesicht und häuft Erschlagene." Sie muss demnach לא פנים in לפנים zusammengezogen und statt וחילים gelesen haben וחללים; יגבר nimmt sie im quantitativen Sinne. Noch correkter wäre, statt וחילים zu lesen וחבלים, von חבל „Wunden". Die Verneinung vor פנים haben LXX auch weggelassen. — Wie man auch den ersten Theil des Vs. fassen mag, der Schluss ויתרון הכשיר חכמה passt keineswegs dazu; daher zeugen sämmtliche Uebersetzungen nur von Desperation: „den Vortheil des Gelingens giebt Weisheit" (Knobel); „aber den Vorzug des Zurechtmachens wählt die Klugheit" (Herzfeld); „und der Nutzen der Anstrengung ist Weisheit" (Ewald); „Besser ist Weisheit handhaben" (Hitzig); „Den Vorzug des Besseren hat die Weisheit" (Hengstenberg); „Hat die Vorbereitung der Weisheit einen Vorzug?" (Luzzatto). Man muss eben bei solchen Versen den Muth der Bescheidenheit haben und eingestehen, dass man sie nicht versteht. ויתרון הכשיר חכמה scheint das Trümmerstück eines untergegangenen Verses oder einer Versgruppe zu sein (vergl. Einl. S. 44).

V. 11. Auch dieser Vers ist sehr schwierig, ganz besonders בלוא לחש. Aquila giebt es durch ἀπέσης ἀπῳδῆς „wenn keine Beschwörung vorgenommen wird." Aber dann hat der Nachsatz keinen Sinn; die anderen Versionen sind gar nicht zu gebrauchen. Das Verständniss des Verses hängt übrigens von der Bedeutung des Wortes בעל הלשון ab. Die LXX fassen es als Beschwörer ἐπάδων, und ihnen folgen alle Erklärer. Nur Hengstenberg giebt es durch den „Mann böser Zunge" wieder, aber ohne sprachliche Begründung. Die Vulgata hat aller-

Wenn er das Eisen stumpf gemacht hat, so schleudert er es ins Gesicht und häuft Wunden . . . Vorzug, Anstrengung, Weisheit (?). 10

Wenn die Schlange beisst den Mann (?) der Beschwörung, so hat der Ankläger keinen Gewinn. 11

15.

. . . .

Die Worte des Mundes eines Weisen sind anmuthig, aber die Lippe des Thoren überwindet ihn. 12

Der Beginn der Worte seines Mundes ist Thorheit, und das Ende (der Worte) seines Mundes ist bösartiger Wahnsinn. 13

---

dings diesen Sinn wiedergegeben: *si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit.* Das Targum übersetzt בעל הלשון mit אכל קורצין. Im Midrasch heisst geradezu ein Angeber בעל הלשון. Die Schlange wird redend eingeführt, אמרו לבעל הלשון דהוא אומר כאן והורג ברומי או ברומי והוא הורג בסוף העולם „fragt doch den Angeber, der hier ein Wort spricht und tödtet in Rom, oder in Rom ein Wort spricht und tödtet am Ende des Erdkreises.“ Es ist wie איש לשון Ps. 140, 12 gebraucht. Von diesem sichern Punkte muss man ausgehen, um des ersten Halbverses Herr zu werden. Knobel meint, die Vulgata habe בעל לחש gelesen (S. 390); ich kann das in den Worten „*in silentio*“ nicht finden. Aber die Lesart empfiehlt sich ganz besonders. אם ישך הנחש בעל הלחש ואין יתרון לבעל הלשון. „Wenn die Schlange den eigenen Besprecher beisst, dann hat der Angeber keine Sicherheit, dass nicht auch ihn der giftige Biss seiner Zunge treffen werde, wie die Schlange den beisst, der einen Zaun durchbricht.“ In sofern hätten die Verse in dieser Gruppe einen logischen Zusammenhang.

V. 12. Zwischen diesem, den folgenden Versen und den vorangehenden ist schlechterdings keine logische Verbindung, und alle Versuche der Ausll., sie zu verknüpfen sind misslungen: wie denn überhaupt die Verse bis zu Ende des Kapitels einen fragmentarischen Charakter haben. Das Wort בלע wird als „verschlingen“ und metaphorisch „verderben“ erklärt. Nichts ist irrthümlicher. Man muss zwei Stämme בלע unterscheiden, wie im Arabischen بلع und بلغ. Das Letztere hat, wie auch im Syrischen, die Bedeutung „besiegen“ in der Unterredung „überwinden“, *vincere*. Diese Bedeutung hat der Stamm בלע auch im Hebräischen בלע ה' פלג לשונם (ψ. 55, 10); דברי בלע (das. 52, 6); וכל הכמתם תתבלע (107, 27). Selbst in פי רשעים יבלע און (Spr. 19, 28) ist noch diese Bedeutung zu erkennen, nur das און ist unverständlich.

V. 13. הוללות רעה ist eine Steigerung des סכלות wie VII, 25, und zwar ist der Wahnsinn schlimm für Andere, nicht für sich.

יד וְהַסָּכָל יַרְבֶּה דְבָרִים לֹא־יֵדַע הָאָדָם מַה־שֶּׁיִּהְיֶה וַאֲשֶׁר יִהְיֶה מֵאַחֲרָיו מִי יַגִּיד לוֹ :

טו עֲמַל הַכְּסִילִים תְּיַגְּעֶנּוּ אֲשֶׁר לֹא־יָדַע לָלֶכֶת אֶל־עִיר :

טז אִי־לָךְ אֶרֶץ שֶׁמַּלְכֵּךְ נָעַר וְשָׂרַיִךְ בַּבֹּקֶר יֹאכֵלוּ :

V. 14. Der Anfang dieses Verses passt noch gut zum vorhergehenden, aber der Verlauf erscheint nach der bisherigen Erklärungsweise, die dieses logisch Ungleichartige zusammenziehen will, gekünstelt (Vergl. zu VIII, 7). Da beide Verse fast identisch sind, so ist die masoretische Lesart שיהיה vorzuziehen vor der der Versionen מה שהיה (vergl. weiter).

V. 15 ist an sich unverständlich, und der Text hat grammatische Schwierigkeiten. Zuerst von diesen; עמל ist *femininum* gebraucht, was noch hingehen mag. Aber weniger nachsichtig kann man gegen die Form תיגענו Singular sein, da das Suffixum sich auf כסילים bezieht, wenn man nicht mit Ewald (323) aus dem Suffixum einen „Landmann" machen will. Daher ist die Lesart der Versionen im Plural vorzuziehen: **κοπώσει αὐτὓς** (**κακώσει** und **σκοτώσει** Corruptelen); Pesch. מלאא להון; Vulgata: *affligere eos.* Aber dann erscheint der ergänzende Relativsatz durchaus incongruent אשר לא ידע. Die Vulg. und die Pesch. haben auch hier consequent den Plural: *qui nesciunt in urbem pergere*; מטל דלא ידעו למאזל למדינתא. Demnach würde der Vers lauten müssen: עמל הכסלים תיגעם אשר לא ידעו ללכת אל עיר. Aber was soll das Ganze bedeuten? Es ist wieder gekünstelt, es mit den meisten Erklärern als sprüchwörtliche Redensart zu nehmen: „nicht einmal die *via trita* zu kennen," oder mit Ewald und Hitzig: „dass der bedrückte Landmann nicht wisse zur Quelle des Uebels, den Regierenden oder gar den heidnischen Herrschern, zu gehen, um die Obrigkeit zu bestechen, oder einen Advokaten anzunehmen," ich sage, das ist nicht minder gekünstelt, als die Stadt als das „himmlische Jerusalem" oder „eine chimärische Stadt der Weisen" (!!!) vorauszusetzen. Nach diesen Erklärungen ist der Vers entweder abgeschmackt oder eine nichtssagende Phrase. Einen einigermassen erträglichen Sinn erhielte der Vers, wenn man ihn auf die Gewohnheit und das Dogma der Essäer bezieht, die Städte zu meiden. Josephus deutet zwar in den uns erhaltenen Zügen von den Essäern diesen Umstand nur mit einigen Worten an (Alterth. XVIII, 1, 5) *αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτῶν ζῶντες.* Aber in einer verloren gegangenen Schrift, vielleicht in der *ad Graecos* scheint er von der Scheu der Essäer, in Städten zu wohnen, gesprochen zu haben. Daraus hat der Verf. der pseudo-philonischen Schrift, *quod omnis probus liber*, den Satz genommen, dass die Essäer nur in Dörfern wohnen und die Städte meiden: **οὗτοι** (**οἱ Ὀσαῖοι**) **κωμηδὸν οἰκὓσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι.** Näher giebt es Plinius der ältere an (*historia*

Und der Thor häuft Worte .... Der Mensch weiss nicht, was sein wird, und was nach ihm sein wird, wer kann's ihm melden? 14

Die Arbeit der Thoren ermüdet sie, weil sie nicht achten, in eine Stadt zu gehen. 15

Wehe Dir, o Land, dessen König ein Sklave ist, und Deine Fürsten des Morgens (schon) speisen. 16

---

naturalis V, 17), dass die Essäer sich in der Wüste am todten Meere, in der Gegend von Engaddi aufgehalten haben: *ab occidente litora... Esseni fugiunt .... gens sola, socia palmarum. Infra hos Engadda oppidum est* (vergl. Graetz, Geschichte der Juden Bd. III[2] S. 470). Da die Essäer die Städte mieden, so mussten sie sich alles, was der Handel für Bequemlichkeit bietet, selbst besorgen, selbst anfertigen und hatten daher schwere Arbeit, die sie müde machte. Das ist der satyrische Zug in diesen Versen. Um diesen Hintergrund von den Essäern voll heraustreten zu lassen, ist noch nöthig, das in diesem Verse gebrauchte Verbum zu nüanciren. Es hat öfter die Bedeutung „beachten, sich kümmern“ ידע תדע פני (בני) צאנך (Spr. 27, 23): יֹדֵעַ צדיק דין דלים (29, 7), wo es offenbar bedeutet: „kümmere dich um die Jungen deiner Heerde;“ „es kümmert sich der Gerechte um das Recht der Armen“. הן ארני לא ידע אתי מה בבית (Genesis 39, 8). Wenn nach dieser Voraussetzung unter den כסילים hier die Essäer persifflirt werden, dann wäre auch der Zusammenhang des isolirten Vs. 14 mit der ganzen Gruppe wiederhergestellt. Einige Essäer rühmten sich, die Zukunft zu kennen und sie vorher zu verkünden. (Jos. jüd. Krieg II, 8, 12): *Εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἵ καὶ τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν ὑπισχνȣ̃νται.* Darauf könnte sich der genannte Vers beziehen: Der Thor häuft leere prahlerische Worte: Der Mensch kann nicht wissen, was sein wird, er kann die Zukunft nicht verkünden, und ebenso wenig, was nach dem Tode sein wird (die Unsterblichkeit). Nach dieser Auffassung des Verses und der ganzen Versgruppe bedeutet סכל und כסילים nicht etwas Vages, sondern hat einen vollen Begriff, eine individualisirte Menschenklasse, nämlich die Essäer, zum Gegenstande, welche es gering achten, in irgend eine Stadt zu gehen und daher sich mit der Tagesarbeit selbst plagen müssen.

V. 16—17. Beide gehören zusammen. Da נער und בן חורים unstreitig eine polare Antithese bilden sollen, so ist es erstaunlich, wie sämmtliche Ausll. das Erstere mit „Knabe“ übersetzen und deuten, während das Letztere doch einen „Freigeborenen“ bedeutet. Mit einem gewissen Eigensinn steifen die Ausll. sich dagegen, dass נער hier „Sklave“ bedeuten soll. Nur Wenige hatten eine dunkle Ahnung davon; aber sie schwächten den Sinn wieder ab und machten daraus einen metaphorischen Sklaven der Neigungen. Nein, das Wort

אַשְׁרֵיךְ אֶרֶץ שֶׁמַּלְכֵּךְ בֶּן־חוֹרִים וְשָׂרַיִךְ בָּעֵת יֹאכֵלוּ בִּגְבוּרָה וְלֹא בַשְּׁתִי׃ יז

בַּעֲצַלְתַּיִם יִמַּךְ הַמְּקָרֶה וּבְשִׁפְלוּת יָדַיִם יִדְלֹף הַבָּיִת׃ יח

לִשְׂחוֹק עֹשִׂים לֶחֶם וְיַיִן יְשַׂמַּח חַיִּים וְהַכֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת־הַכֹּל׃ יט

---

kann in der Symmetrie des antithetischen Parallelismus nichts anders als ein Sklave rundweg, *sans phrase*, bedeuten. Es wird zwar dem stets entgegengehalten, dass נער nicht schlechtweg Sklave, sondern nur etwa wie *puer* ein Aufwärter oder Ehrenknabe bedeuten kann. Ich bin also genöthigt den Beweis voll anzutreten. Mephiboschet's Verwalter oder Hauptsklave Ziba wird *promiscue* das eine mal עבד und das andere Mal נער genannt (II Samuel, 9, 2; 9. 16, 1. 19, 27). Die Sklaven, welche Abraham zur Begleitung mitnahm, werden נערים genannt (Genesis 22). Abrahams Haussklaven, mit denen er die Könige verfolgt, ילידי ביתו, werden als עבדים (14, 14—15) und als נערים aufgeführt (das. Vs. 24). Die Sklaven, welche für Boas die Ernte besorgen, sind נערים (Ruth 2, 9; 21). Hiobs Sklaven im Prolog sind נערים, und so liessen sich die Beispiele häufen. Ebenso heisst נערה auch Sklavin, wie auch *παῖς* gleich *δοῦλος* ist und *puer* gleich *servus*. In Amerika wurden die Sklaven *boy* schlechtweg genannt. Damit fällt der Einwurf weg, den Knobel gegen die Bedeutung von עבד vorgebracht hat (S. 324). Steht diese Bedeutung fest, so ist nicht daran zu zweifeln, dass der König, welcher hier נער genannt wird, von Sklavenabstammung sein muss. Man wird dabei förmlich auf Herodes gestossen, welcher von den Idumäern abstammte, die Johann Hyrkan unterjocht d. h. zu Sklaven gemacht hat. Daher wird Herodes im Talmud nicht anders als עבדא דבית חשמונאי „Sklave des hasmonäischen Hauses" und die Herodianer עבדי מלכים genannt (Trakt. Baba Batra p. 3b Ketubot p. 24). Das war die Anschauung der damaligen Juden, dass wer von kriegsgefangenen Heiden abstammt, gesetzlich als Sklave angesehen wird. Die Fürsten, die hier genannt werden, das sind die oben X, 7 genannten, die eigentlich Sklaven sind, aber wie Fürsten stolz auf Rossen reiten. Es waren meistens idumäische Parvenüs, welche Herodes als Helfershelfer seiner tyrannischen Regierung hoch erhoben hatte. Als zuchtlose Landsknechte, wie die Idumäer von Josephus geschildert werden, verbrachten diese sogenannten Fürsten ihre Zeit mit Gelagen. In diesem Verse liegt der Schlüssel zu Kohélet; die wichtige Zeitfrage kann nur hierdurch gelöst werden. Zu bedenken wäre noch Spr. 30, 22 תחת עבד כי ימלוך. Allein da hier das Verbum nicht die Bedeutung regieren, sondern „schalten" hat, worauf die Parallele weist ושפחה כי תירש גברתה, so kann damit kein Einwurf gemacht werden. — Sprachlich ist zu bemerken, dass אי nicht eine andere Form von אוי, sondern eine

Glücklich Du, o Land, dessen König ein Freigeborner ist, und Deine Fürsten zur bestimmten Zeit speisen in Tapferkeit und nicht in Schwäche (?). 17

So sinkt in Trägheit das Gebälk um, in Schlaffheit der Hände rinnt das Haus. 18

Als Spass achten sie Brod, Wein und Oel — das die Lebenden erfreut — und das Geld gewähre Alles (dieses). 19

Corruptel derselben ist. בן חורים ist ein neuhebräisch gebildetes Wort. Die seltene Form בשתי ist noch dunkel; nur Pesch. und Vulg. führen es auf שתה zurück, LXX dagegen übersetzen es als Verbum von בוש *ὀυκ αἰσχυνθήσονται* (לא יבושו); das Targ. hat zweierlei Uebersetzungen davon, בחלשותא und בסמיות עינא; die erste Uebers. hat gelesen בחשי (חשׁ schwach sein); die zweite scheint an שְׁתֻם העין gedacht zu haben.

V. 18. Das Wort בעצלתים ist von Allen missverstanden worden, sie nahmen es als Doppelfaulheit, oder die beiden faulen Hände, und Ewald ist gleich dabei, aus dieser Form eine allgemeine grammatische Regel zu machen. Die scheinbare Dual-Endung ים ist eine Dittographie des folgenden Wortes ימך. Wir haben also hier nur die korrekte Form עצלת. Das Zerfallen des Hauses ist ein Bild für den Zerfall des Staates; in so fern passt dieser Vers zum vorhergehenden אי לך ארץ, wehe dir Land.

Ueber die Zeit, in welcher in Palästina gespeist wurde, vergl. Sabbat p. 100 mit Anlehnung an diesen Vers, Pesachim 12[b]. Gewöhnlich speiste man, wie das Prandium der Römer, um 12 Uhr. Nur Fechter (לודים *ludii*) und Räuber schmausten schon des Morgens um 6 oder 7 Uhr. Gleich des Morgens Mahlzeit halten, zeugt von Gier und niedriger Gesinnung.

V. 19. Dieser so einfach scheinende Vers hat seine Tücken. 1) weiss man nicht, was עשה לחם bedeutet. Im Chal. bedeutet allerdings עבד לחם, ein Mahl veranstalten (Dan. 5, 1), aber im Hebr. nur einfach: „Brod backen“ (Ezech. 4, 15) wie im griechischen *ἀρτοποιεῖν*. 2) weiss man nicht, was der Schluss והכסף יענה bedeuten soll. Die LXX haben dafür zwei Uebersetzungen. *τοῦ ἀργυρίου ταπεινώσει* und *ἐπακούσεται τὰ πάντα* (oder nach Aquila's Uebersetzungsart) *σὺν τὰ πάντα*. Das Erstere entspricht der Form ענה (im Piel) und das Andere der Bedeutung „erhören“ (im Kal.). Aber mit Beiden ist nichts anzufangen. Auch P. hat zweierlei Uebersetzungen. ממכך ימטעא להון, „erniedrigt und verführt.“ Bei dieser Beschaffenheit des Textes kann man allerdings den Sinn blos errathen. Was die Erkll. darüber gesagt haben, ist eben nur vage errathen, und sie haben dem Sinn keine sprachliche Unterlage gegeben. Um das Verständniss einigermassen zu erleichtern, muss man vom Ende anfangen. את הכל steht wohl für את כל אלה, nämlich auf die vorangegangenen Substantiva sich beziehend, auf לחם ויין. Dann müsste יענה „gewähren“ be-

גַּם בְּמַדָּעֲךָ מֶלֶךְ אַל־תְּקַלֵּל וּבְחַדְרֵי מִשְׁכָּבְךָ אַל־תְּקַלֵּל עָשִׁיר כ
כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת־הַקּוֹל וּבַעַל הַכְּנָפַיִם יַגִּיד דָּבָר׃
שַׁלַּח לַחְמְךָ עַל־פְּנֵי הַמָּיִם כִּי־בְרֹב הַיָּמִים תִּמְצָאֶנּוּ׃ א יא

---

deuten. Es kommt zwar in diesem Sinne nur selten vor, meistens von Gott gebraucht. Genesis 41, 16, אלהים יענה את שלום פרעה; indessen Hosea 2, 23—24 berechtigt theilweise zu der Annahme, dass es auch von andern Subjekten ausser Gott gebraucht werden kann. Wenn nun der Schluss des Verses bedeutet: „Geld gewähre (nach der Meinung des Sklaven-Königs und der schmausenden Fürsten) Alles, auch Brod und Wein", so muss der erste Halbvers den Sinn haben, dass man sich um die Erzeugung dieser Produkte gar nicht zu kümmern brauche, man brauche gar nicht die Hände zu rühren und schwer zu arbeiten. In sofern müssen die Worte לשחיק עשים לחם ויין genommen werden „zum Spiele, Spasse" (im Gegensatz zum Ernste) machen sie Brod und Wein". שחיק hat zweierlei Bedeutungen: Spiel und ausgelassene Freude. עשה לשחיק kann allerdings bedeuten, es zum Spass machen, wie das griechische *ποιεῖν* im *Medium*, wie oben VI, 12 ויעשם כצל. Sonst kommt es meines Wissens nur noch Ezech. 33, 31 in diesem Sinne vor כי עגבים בפיהם המה עשים „sie achten (deine Worte) wie Liebeslieder in ihrem Munde" (כי als Vergleichung wie כי מי נח Jes. 54, 9 = כימי und noch einige Mal). Noch wäre zu bemerken, dass die LXX und Peschito ein Substantiv mehr haben, als der hebr. Text: *εἰς γέλωτα ποιοῦσιν ἄρτον κ. οἶνον κ. ἔλαιον*; להדותא עבדין לחמא חמרא ומשחא. Wenn diese Leseart die richtige wäre, würde sie die Auffassung noch mehr bestätigen, dass עשה sich nicht blos auf לחם, sondern auch auf die folgenden Substantiva bezieht. ישמח חיים ist jedenfalls als Relativsatz aufzufassen, vom Wein gebraucht, wie ψ. 104, 15: ויין ישמח לבב אניש, kann aber auch auf Oel bezogen werden, wie Spr. 27, 9 שמן וקטרת ישמח לב. Durch diese sprachliche Eruirung des Sinnes passt die Parallele gut zu diesem Verse, welche le Clerc herangezogen hat. *ἱδρυσάμενος τοῦτο (ἀργύριον κ. χρυσίον) γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν, εὖξαι, τί θέλει.* Der Vers ergänzt in sofern auch den vorangehenden, welcher von der Trägheit spricht. Die Fürsten sind träge, führen ein Schlaraffenleben, halten die Arbeit für unnöthig, das Hervorbringen von Brod, Wein und Oel achten sie als Spiel, da doch das Geld ihnen dieses Alles gewährt.

V. 20 מדעך kann nicht „Gewissen, Mahngedanken" bedeuten, sonst würde im Parallelismus statt einer Steigerung ein ernüchterndes Sinken enthalten sein. Allenfalls könnte man auch mit Hengstenberg (S. 237) annehmen, dass מַדָּע gleich dem lat. *studium*, der Ort des Studiums, Schule bedeutet, was allenfalls eine Stütze fände, da im Chald. das Wort מדע Lehrhaus zu bedeuten scheint. Im Targ. zu ψ. 38, 3 יהכימיא אישלטלין מן מדעהיון. Das gäbe allerdings eine Steigerung. „Nicht blos wo Mehrere anwesend sind, nicht blos in der Schule,

(Dennoch) sollst Du unter Deinen Bekannten den König nicht verwünschen und in Deinem Schlafgemach den Vornehmen nicht verwünschen; denn der Vogel des Himmels könnte den Laut entführen, und der Mann der Flügel das Wort verrathen. 20

III.

Wirf (nur) hin Deine Körner auf die Wasserfläche; denn im Verlauf der Tage wirst Du sie (doch) finden. XI, 1

---

sondern nicht einmal in deinem Schlafzimmer.“ Allein besser und drastischer ist doch מדעך = מודעך als „nahe Verwandte“ zu nehmen, „nicht einmal unter deinen Vertrauten“. בעל כנפים bedeutet im Talmud eine Art rigoroser Frommen oder Essäer (vergl. Graetz Gesch. B. III.[2] S. 468). Wenn hier das Wort dasselbe bedeutet, dann läge eine grausame Ironie in dem Worte, da die Essäer bei Herodes beliebt waren. (Josephus Alterth. XV, 10, 4). Daselbst wird auch erzählt, wie Herodes Spione unterhielt, die ihm Alles hinterbringen sollten, und wie er selbst sich verkleidet unter das Volk mischte, um die Stimmung des Volkes kennen zu lernen und die Unzufriedenen bei Seite zu schaffen. Dann enthielte der Vers einen tiefen Sinn. Obgleich es ein grosses Unglück ist, unter einem Sklaven-König und solchen Parvenü-Fürsten zu leben, so ist es doch klug, kein Wort der Unzufriedenheit, selbst im allergeheimsten Winkel laut werden zu lassen, denn es könnte verrathen werden und Gefahr bringen. Statt עשיר schlägt Spohn die Leseart שרים vor (vergl. o. S. 118).

V. XI, 1. Lowth hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Vers an die griechische Phraseologie *σπείρειν πόντον* oder *ἐν πόντῳ* und *σπείρειν εἰς ὕδωρ, ἐν ὕδατι* erinnert, welches eine vergebliche Arbeit bedeutet (*de sacra Hebr. poesi* p. 211). Man darf sich aber weder an das Wort לחם, noch an שלח stossen. לחם bedeutet auch Körner, Jes. 28, 28 לחם יודק, 30, 22 ולחם תבואת האדמה, Ps. 104, 14 להוציא לחם מן הארץ. Das Verbum שלח im Piel wird gleich השלך gebraucht אשלח מעל פניו (I Könige, 9, 7) gleich השליכם מעל פניו (das. II 13, 23; 17, 20; 24, 20. Jerem. 7, 15; 52, 3); auch שלח מעל פני (das. 15, 1). Ferner wird gebraucht שלח חצים (Ezek. 5, 16) gleich השליך כלי (Num. 35, 22). In Tobit (4, 17) kommt ein ähnlicher Ausdruck vor: *Ἔκχεον τὸς ἄρτες σε ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς.* Fritzsche hat viel über diesen Vers geschrieben, um einen unerhörten Brauch zu belegen, dass man Brode auf das Grab gelegt habe. Er hat aber übersehen, dass eine Corruptel in diesem Verse steckt. Es stand im hebräischen Texte בְּקֶרֶב, „in die Mitte“; der Uebersetzer las aber בקבר, und übersetzte das Wort irreleitend durch *τάφος*. Aber auch das Verbum *ἔκχεον* scheint nicht richtig zu sein. Man kann im Hebr. nicht sagen: שְׁפֹךְ לחמיך. Es drängt sich hier die Vermuthung

תֶּן־חֵלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לִשְׁמוֹנָה כִּי לֹא תֵדַע מַה־יִּהְיֶה רָעָה עַל־הָאָרֶץ׃ ב

אִם־יִמָּלְאוּ הֶעָבִים גֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ יָרִיקוּ וְאִם־יִפּוֹל עֵץ בַּדָּרוֹם וְאִם בַּצָּפוֹן מְקוֹם שֶׁיִּפּוֹל הָעֵץ שָׁם יְהוּא׃ ג

---

auf, dass ursprünglich השלך gestanden hat. Das ה ist durch das vorangegangene Schlusswort absorbirt worden. Vorangeht nämlich der Vers: *ἐν τῷ ποιεῖν σε ἐλεημοσύνην*, d. h. hebr. בעשותך צדקה (das Wort צדקה wird in diesem Buche durchweg durch *ἐλεημοσύνη* wiedergegeben). Das ה von צדקה hat also die Copisten vergessen lassen, es bei השלך zu wiederholen. Der Vers in Tobit würde demnach hebr. lauten: השלך לחמיך בקרב הצדיקים ואל תתן לרשעים. Wir haben also an dem Buche Tobit einen Anhalt, dass man im Hebräischen gesagt hat השלך לחם, was dem שלח לחם in unserem Buche gleich ist. Das זרק לחמך על אפי מיא וביבשתא im Pseudo-Sirach kann für unsere Stelle nichts entscheiden.

Es ist aber nicht zu verkennen, dass Kohélet von diesem Kapitel an bis zum Schluss geflissentlich in Räthseln spricht. Folglich sollen die von ihm gebrauchten Worte nicht den eigentlichen und ursprünglichen Sinn haben, sondern Andeutungen für Metaphern seien. Hitzig wies mit Recht die Annahme fast aller Erklärer ab, als wenn hier eine Mahnung zur Wohlthätigkeit oder zur Entäusserung der Güter zu suchen sei, weil diese „Tugenden“ im ganzen Buche nicht empfohlen werden. Eben so wenig ist hier von einem Rathe die Rede, wie man den Acker bestellen soll. Kohélet hat schwerlich eine *Georgica* schreiben wollen. Noch weniger lag ihm daran, die Schifffahrt und den Seehandel zu empfehlen, und wie man sie betreiben soll. Von diesem Allem enthält das Buch nichts, und man darf nicht fremde Tendenzen hineintragen. Ist also in diesem Schlusse eine geflissentlich angebrachte Räthselsprache, so hat man nur darauf zu sehen, den Kerngedanken zu finden, oder vielmehr darauf zu achten, ob der Verf. nicht selbst die Lösung des Räthsels andeutet. Nun ist offenbar Vs. 6 der Central-Vers. בבקר זרע את זרעך, und was dieses bedeutet, ist in Vs. 9 und in den folgenden deutlich genug angegeben: שמח בחור בילדותך. Mit einem Worte, der Verf. will zum Schlusse die Ehe, die ehelichen Pflichten, das Eheleben empfehlen. Desswegen thut der Verf. so geheimnissvoll und spricht in leisen Andeutungen, weil er sich nicht deutlich ausdrücken darf, um nicht in Plumpheit und Cynismus zu gerathen. Er darf sagen: geniesse die Freude, geniesse das Leben; aber wie er weiter gehen will, um zu empfehlen: sorge für die Fortpflanzung des Geschlechtes, darf er nicht mit der Sprache heraus. Die Bedeutung von Vs. 6 haben einige Mischnah-Lehrer richtig erkannt: אם נשאת אשה בילדותך ומתה תשא בזקנותך. היו לך בנים בילדותך, יהיו לך בנים בזקנותך (Midrasch zu Kohélet z. St.; zu Genesis Abschn. 61. Babylon. Trakt. Jebamot

Gieb Theil zu sieben und auch zu acht (siebenfach und achtfach), denn Du kannst nicht wissen, was als Unglück auf Erden ausfallen wird. 2

Wenn sich die dichten Wolken mit Regen füllen, nun, so werden sie sich zur Erde ergiessen. Und wenn ein Baum im Süden fallen wird oder im Norden, nun, da wo er fallen wird, ist er. 3

---

p. 62[b] und a. St.). „Hast Du in der Jugend geheirathet und Kinder erzeugt, so unterlass es nicht, es im Alter zu wiederholen.“ Dass die Metapher: „Samen säen“ für „Kinder erzeugen“ in der nachexilischen Lit. angewendet wurde und verständlich war, folgt aus Sirach. In Kap. 26, wo die reine Ehe der Buhlerei entgegengesetzt wird, kommen einige Bezeichnungen vor, welche vollständig, wie hier in Koh. lauten. In der LXX = Uebersetzung fehlen zwar diese betreffenden Verse, aber sie sind im Syrischen und in zwei griechischen Codices erhalten, in Cod. Ephraemi Syri und in Cod. Hoeschel (vergl. O. Fried. Fritzsche's exegetisches Handbuch der Apokryphen, die Weisheit Jes. Sirach's S. 147). Vs. 24 lautet: *Ἀναζητήσας (ἂν ζητήσῃς?) παντὸς πεδίȣ εὔγεων κλῆρον, σπεῖρε τὰ ἴδια σπέρματα πεποιθὼς τῇ εὐγενείᾳ σȣ. Οὕτως τὰ γεννήματα σου····μεγαλυνȣ͂σι.* Im Syr. lauten diese Verse: בעי בצתך מן כל ארעא פקעתא טבא למזרע זרעך בתולדתך תכילאית. והכנא הוין עללתך. Der Sinn dieser in beiden Versionen nicht integer erhaltenen Verse ist: „Suche als Dein Loos von der ganzen Erde ein vortreffliches Feld, Deinen eigenen Samen zu säen, damit Du zu Deiner Erzeugung Vertrauen haben kannst. So wird Dein Ertrag sein“ etc. *σπεῖρε σπέρματα*, זרע זרעך wird also entschieden für „erzeugen“ gebraucht. Mit der Einschärfung dieser Mahnung, die Ehe nicht zu vernachlässigen, beginnt diese Versgruppe: „Wage es nur immerhin, Dein Brod auf die Wasserfläche zu werfen. Fürchtest Du etwa? — so ist die Gedankenverbindung — willst Du Dich erst nach günstigem Winde umsehen? Thörichte Vorsicht! Wer auf den Wind achtet, könnte nie säen.“ So haben sämmtliche Verse einen logischen Zusammenhang, und auch das Einzelne ist dadurch besser verständlich.

V. 2 לשבעה וגם לשמונה hat Knobel (332) richtig ausgelegt nach der Parall. von Micha (5, 4) והקמנו עליו שבעה רעים ושמונה נסיכי אדם. Sieben und acht bedeutet eine runde Zahl, ganz so wie *τρὶς κ. τετράκις*, *ter quaterque*. Es ist hier adverbial zu nehmen, wie שבע על חטאתיכם (Lev. 26, 18, 21, 24, 29 und öfters). Gieb Antheil d. h. זרע זרעך, säe Deinen Samen, siebenfach und achtfach = vielfach, metaphorisch: heirathe und erzeuge viele Kinder. רעה ist prädicativ = לרעה, denn Du kannst nicht wissen, was zum Unglück ausfallen wird. Dieser Begründungssatz bezieht sich nicht blos auf den vorangehenden Halbvers, sondern auch auf das Vorhergehende: שלח לחמך (vergl. Einl. S. 31).

V. 3 will sagen, das Unglück, welches die Aengstlichkeit fürch-

שֹׁמֵר רוּחַ לֹא יִזְרָע וְרֹאֶה בֶעָבִים לֹא יִקְצוֹר׃ ד

כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מַה־דֶּרֶךְ הָרוּחַ כַּעֲצָמִים בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה ה
כָּכָה לֹא תֵדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל׃

בַּבֹּקֶר זְרַע אֶת־זַרְעֶךָ וְלָעֶרֶב אַל־תַּנַּח יָדֶךָ כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ אֵי ו
זֶה יִכְשַׁר הֲזֶה אוֹ־זֶה וְאִם־שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים׃

וּמָתוֹק הָאוֹר וְטוֹב לַעֵינַיִם לִרְאוֹת אֶת־הַשָּׁמֶשׁ׃ ז

כִּי אִם־שָׁנִים הַרְבֵּה יִחְיֶה הָאָדָם בְּכֻלָּם יִשְׂמָח וְיִזְכֹּר אֶת־ ח
יְמֵי הַחֹשֶׁךְ כִּי־הַרְבֵּה יִהְיוּ כָּל־שֶׁבָּא הָבֶל׃

---

tet, trifft nicht immer so ein, wie es sich die erschreckte Phantasie im Voraus ausmalt. Der Horizont umzieht sich mit dichten Wolken — was עבים stets bedeutet, eigentlich eine Ellipse von עב הענן — und lässt eine Kalamität befürchten, hinterher zeigt sich, dass es nicht so arg ausgefallen ist. לא היה רעה — die Wolken haben sich blos zur Erde ergossen. Oder wenn ein furchtbarer Sturm rast, der die Bäume knickt, so fällt ein Baum hierhin, dorthin — ohne weitern Schaden anzurichten. Lass dich daher nicht von der Aengstlichkeit übermannen, das zu unterlassen, was zugleich eine Pflicht und angenehm ist. — יהוא ist eine ganz abgeschmackte Form, die auch in Kohélet's Sprache nicht zu verzeihen ist. Man lese einfach היא.

V. 4 ist die Ergänzung des Vorhergehenden. Wer abwarten will, bis der Wind vorüber sein wird, um gewissermassen nicht auf die Wasserfläche vergeblich zu säen, damit der Wind die Samenkörner nicht verwehe, der könnte nie dazu gelangen. Wer also aus Furcht vor bösen Tagen Das und Jenes, hier das Kindererzeugen, unterlassen will, der würde es nie thun können.

V. 5. Der tiefe Inhalt dieses Verses ist missverstanden worden, weil die richtige Lesart nicht beachtet wurde. Sämmtliche Ausll. nehmen darin zwei ungleiche Vergleichungen an, die wegen ihrer Heterogeneität nicht sehr passend sind: Wie man nicht kennt den Weg des Windes, und wie man nicht kennt die Gebeine im Leibe der Schwangeren. Herzfeld, von diesem abgeschmackten Vergleich abgestossen, nahm einen fast noch abgeschmackteren an: „wie die Beinchen im Leibe der Schwangern nicht wissen!“ Aber man darf nicht כעצמים, sondern muss בעצמים lesen. Diese L. A. hat das Targum היך דליתך ידע איכדין מהלך רוח נשמתא דהיי בגוף עולימא שלילא דשרי במעינא דאשה מעברא. Diese L. A. scheint der Midrasch zu Kohélet (z. St.) gehabt zu haben. אין אדם יודע מה בעבירה של אשה ··· שנאמר בעצמים בבטן המלאה. Dadurch erhält der Vers einen tiefen Gedanken: Du kannst nicht wissen, wie der Lebensgeist in die Gebeine des Fötus gelangt. Darum kannst Du auch nicht wissen, welche traurigen Zustände ein-

4 Wer den Wind abwarten will, wird nie säen, und wer sich nach Wolken umsieht, nie ernten.

5 Wie Du nicht weisst, was der Weg des Geistes ist in die Gebeine im Leibe der Schwangern, so kannst Du das Thun Gottes nicht wissen, wie es Alles wirket.

6 Säe (darum) Deine Saat am Morgen, und am Abend lass Deine Hand nicht ruhen, Du weisst nicht, welches tüchtig sein wird, Dieses oder Jenes, oder ob nicht beide gleich gut sind.

7 Und süss ist das Licht und angenehm für die Augen, die Sonne zu sehen.

8 Denn wenn auch der Mensch noch so viele Jahre lebt, so soll er sich in allen freuen und bedenken, dass die Tage der Finsterniss viel sein werden — Alles was kommt Hauch (?)

---

treffen können, um derentwillen du verzweifelst. מלאה ist wie das lat. *plena* — schwanger, kommt auch in der Mischnah vor (vergl. Anh. III, S. 183); אשר wie כאשר.

V. 6. Wie schon bemerkt, passt weder die Mahnung an unablässige Wohlthätigkeit, noch an steten Fleiss zu der ganzen Versgruppe. Die Mahnung ergeht vielmehr, nicht zu verzweifeln und sich dadurch nicht der ehelichen Pflicht und des Kindererzeugens wie die Essäer zu enthalten. Dadurch erhalten erst בקר und ערב ihre rechte Bedeutung, die bei der hergebrachten Erklärung keinen rechten Sinn haben. בקר bedeutet hier Jugend, wie weiter die Mahnung an den בחור „Jüngling" ergeht, seiner Natur zu folgen und das Leben zu geniessen. Aber auch der schon dem Alter nahe ist, soll sich der Pflicht und der Freude nicht entziehen, denn man kann nicht wissen, ob das Heirathen in der Jugend tauglich ist oder nahe dem Alter, wo die Aussicht auf die Freude schwindet — oder ob nicht beides gut ist. כאחד wie das Aramäische כחדא bedeutet nicht blos *simul*, *una*, sondern *pariter* „zugleich." Ueber יכשר s. Glossar.

V. 8. Nach den Verba *sentiendi* steht im Hebr. in der Regel *accusativ. cum finito* und zwar mit der *Conjunction* כי oder והנה — die Construktion זכר את ימי החשך כי ist also eine regelmässige. Aber der Schluss ist unverständlich. „Alles Zukünftige ist nichtig" (Ewald) oder „Alles, was kommt, ist vergänglich" (Hengstenberg) ist eine Trivialität nach dem, was vorangegangen ist. Hitzig's Erklärung: „Alles, was wird, ist vergänglich" ist gezwungen. Vielleicht liesse sich die richtige Lesart herausbringen, wenn man wenigstens Symmachos' ursprüngliche Version hätte. Denn diese scheint einen

ט שְׂמַח בָּחוּר בְּיַלְדוּתֶךָ וִיטִיבְךָ לִבְּךָ בִּימֵי בְחוּרוֹתֶךָ וְהַלֵּךְ בְּדַרְכֵי לִבְּךָ וּבְמַרְאֵי*) עֵינֶיךָ וְדָע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט׃

י וְהָסֵר כַּעַס מִלִּבֶּךָ וְהַעֲבֵר רָעָה מִבְּשָׂרֶךָ כִּי־הַיַּלְדוּת וְהַשַּׁחֲרוּת הָבֶל׃

יב א וּזְכֹר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ בִּימֵי בְּחוּרֹתֶיךָ עַד אֲשֶׁר לֹא־יָבֹאוּ יְמֵי הָרָעָה וְהִגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין־לִי בָהֶם חֵפֶץ׃

andern Text vor sich gehabt zu haben; aber in der lat. Fassung lässt sich nichts damit anfangen . . . . *recordari debet et dierum tenebrarum, quia multae erunt in quibus omnibus veniet esse desinere.* Ohnehin erfordert הרבה יהיו eine Comparativ-Construktion, etwa מכל.

V. 9. Diesen Vers, als zu stark für die hausbacken-moralische Anschauung, haben Versionen und Erkll. soviel als möglich abzuschwächen gesucht. Die LXX haben sogar eine Verneinung eingeschoben. *μὴ ἐν ὁράσει τῶν ὀφθαλμῶν σου* — vielleicht ein tugendhafter Glossator. Alles vergeblich, der Text spricht das Grellste aus: הלך oder סור, mit עין ,לב אחרי verbunden, bedeutet im Hebr. nichts anderes, als dem Zuge seiner natürlichen Triebe folgen, und hier vom Jüngling gebraucht, kann der Trieb nur der zum Weibe sein. 3 M. 13, 12 ist nicht für diesen Vers anwendbar, sondern 4 M. 15, 39. Am besten hat noch Hengstenberg (S. 244) diese Mahnung aufgefasst: „Viele ältere Ausll. fassen diese Aufforderung zur Freude ironisch. Aber zu solcher Auffassung ist kein Grund vorhanden, wenn man nur beachtet, dass die Krankheit der Zeit nicht die Ausgelassenheit, sondern der dumpfe Trübsinn war.“ Nur darf man bei dieser Allgemeinheit nicht stehen bleiben, sondern muss das Concrete hinzudenken, dass dieser Trübsinn sich in Enthaltsamkeit oder Scheu vor der Ehe und ehelichen Freuden geäussert hat. Darum ergeht hier die sonst so auffallende Mahnung, sich der *dux natura* ganz zu überlassen. Die folgenden Verse sprechen zu deutlich dafür, als dass noch der geringste Zweifel dagegen aufkommen könnte. Der Nachsatz ודע ist nicht adversativ zu fassen, sondern eine Fortsetzung des Gedankens, dass Gott das Unterlassen der Freude und des Genusses zu Gericht ziehen werde (s. Einl. S. 33). Sprachlich ist noch zu bemerken, dass בחורותיך eine auffallende Form ist, die eben nur in Kohélet (auch XII, 1) vorkommt, zumal, wenn man die Etymologie von בחר bedenkt, dass das Wort ursprünglich *selectus*, der zum Krieg ausgehobene Jüngling, der angehende Mann, bedeutet. Auch klingt שמח בחור בימי בחורותיך nicht gut. Im folgenden Verse findet sich aber neben ילדות das Wort

*) ובמראה קרי.

9 Freue Dich (darum) Jüngling deiner Jugend, und lass Dich Dein Herz froh machen in den Tagen Deines Mannesalters, und wandle in den Wegen Deines Herzens und in der Weide Deiner Augen, und wisse, dass wegen Alles dessen Dich Gott ins Gericht führen wird.

10 Und entferne Unmuth aus Deinem Herzen und lass fahren Harm von Deinem Leibe, denn Jugend und Manneskraft sind vergänglich.

XII, 1 Und bedenke Deine Cisterne in den Tagen Deiner Manneskraft, ehe die Tage des Uebels heranziehen und Jahre eintreffen, davon Du sagen wirst „ich habe daran keinen Gefallen."

שחרית. Die Bedeutung dieses Wortes hat Herzfeld richtig vindicirt (S. 176), dass es „Mann" bedeutet. (Vergl. Glossar).

Man wird daher darauf geführt, beidemal zu lesen בימי שחריתיך, was sich um so eher empfehlen würde, als die Mahnung, sich der Freude zu überlassen, nicht blos an den Jüngling, sondern auch an den kräftigen Mann gerichtet ist (vergl. o. zu XI, Vs. 6). Aber auch abgesehen davon, muss man entweder alle drei Mal בחירית oder שחרית lesen.

Zu V. 10 ist blos eine Kleinigkeit zu bemerken. Ueber die Bedeutung des Wortes רעה hier scheinen sich die Erkll. nicht klar geworden zu sein, indem sie es mit „Uebel" wiedergeben. Herzfeld, der „Unangenehmes" übersetzt, ist dem Richtigen nahe gekommen. Es ist eigentlich ein negativer Begriff. הרע לנפשו oder הרע בשרו, auch elliptisch הרע, bedeutet sich selbst etwas versagen, sich kasteien. Verbal müsste man sagen חדל להרע לבשרך; daher substantivisch הסר רעה מבשרך.

XII, V. 1. Die abstruse Form בוראיך hätte schon die Erkll. darauf aufmerksam machen sollen, dass es nicht zweifellos „Schöpfer" bedeuten kann, abgesehen davon, dass hier eine Frömmigkeit gepredigt wird, die im ganzen Buche nicht weiter vorkommt, und zwar mit zwei Worten gepredigt wird, ohne dass diesem Gedanken im Folgenden Nachdruck gegeben wird. Nur Ed. Christ. Schmidt hat es gefühlt, dass „Schöpfer" in diesem Zusammenhange durchaus nicht passt (S. 198). „Allein בוראים könnte auch die Jahre der Blüthe, der Gesundheit, arab. بُرْء? von برأ *sanitas* sein. Diese passen doch besser hierher." Auf die abweichende Orthographie dieses Wortes hat schon ein Talmudist aufmerksam gemacht und angegeben, dass es eben so gut Cisterne, Grube wie Schöpfer bedeuten könne. בוראיך: בְּאֵרְךָ, בּוֹרְךָ, בְּרָאֲךָ (Midrasch zu Kohélet z. St.; Jerusal. Trakt. Sotah p. 18[a]). Es scheint an dem Worte gemodelt worden zu sein, um ihm einen religiösen Anstrich zu geben. Es ist durchaus von der Frau die Rede, welche metaphorisch בור oder באר genannt wird. Ich habe

עַד אֲשֶׁר לֹא־תֶחְשַׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ וְהָאוֹר וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים וְשָׁבוּ ב
הֶעָבִים אַחַר הַגָּשֶׁם׃
בַּיּוֹם שֶׁיָּזֻעוּ שֹׁמְרֵי הַבַּיִת וְהִתְעַוְּתוּ אַנְשֵׁי הֶחָיִל וּבָטְלוּ ג
הַטֹּחֲנוֹת כִּי מִעֵטוּ וְחָשְׁכוּ הָראוֹת בָּאֲרֻבּוֹת׃
וְסֻגְּרוּ דְלָתַיִם בַּשּׁוּק בִּשְׁפַל קוֹל הַטַּחֲנָה וְיָקוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר ד
וְיִשַּׁחוּ כָּל־בְּנוֹת הַשִּׁיר׃

---

schon Einl. S. 35 auf die Parallele Sp. 5, 15 aufmerksam gemacht: שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך, das durch Vs. 18 näher erklärt wird יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעוריך. Es darf hier nicht auffallen, dass זכר wie פקד gebraucht wird, Richter 15, 1. ויפקוד שמשון את אשתו. Es ist also auch hier von dem Eheleben die Rede, das der Jüngling und der Mann wahrnehmen soll, ehe es zu spät wird, ehe Gebrechlichkeit und Stumpfheit eintreten, wie weiterhin derb und zugleich poetisch ausgedrückt wird.

V. 2. Dieser Vers schildert nur im Allgemeinen die Düsterheit und vollständige Abwesenheit der Fröhlichkeit, hergenommen vom Bilde, wenn vom Regen am Tage Sonne und Licht, bei Nacht Mond und Sterne von den Wolken verdunkelt werden, und diese nicht weichen wollen. Diese Schilderung von einem furchtbaren Gewitter zu verstehen, das Alle in Zagen und Zittern versetzt, um das Bild des Zitterns in den folgenden Versen zu verfolgen, konnte nur ein Erklärer aufstellen, dem Sinn für Poesie vollständig abging. Es braucht nicht widerlegt zu werden. Vergl. die Widerlegung von Gurlitt in „theol. Stud. und Krit.“ Jahrg. 1865 S. 331 fg.

V. 3. Die schöne spezielle Schilderung von der Gebrechlichkeit des Alters hat ihre Schwierigkeit, obwohl sie einige Ausll. zum Thema einer besondern Abhandlung gemacht haben (in neuerer Zeit Winzer und Gurlitt), weil die Lesart noch nicht ganz feststeht. „Die Hüter des Hauses“ sind allerdings die Hände; aber dass die אנשי החיל die untern Extremitäten bedeuten sollen, ist schon schwierig anzunehmen, da diese sich doch nicht etwa im Alter krümmen. Gurlitt a. a. O. bezieht es auf die gekrümmten Kniee. Weit eher lässt es sich auf Kopf und Rücken anwenden. Ausserdem übersetzt Aquila das Verbum והתעותו mit πλανηθησονται, was eigentlich והתעו voraussetzen lässt, ähnlich die Pesch. ונתדודון *perturbati, agitati erunt* und das Targ. ויתנקשון „aneinanderschlagen.“ Das Uebrige im Verse ist selbstverständlich, nur giebt כי מעטו vom „Feiern“ der Zähne nicht den Grund an, denn das wäre abgeschmackt: nicht weil die Zähne weniger werden, sind sie müssig, sondern weil sie zu schwach zum Kauen sind. כי ist vielmehr wie öfter als Relativ zu nehmen, „welche wenig geworden.“ הראות בארבות ist ein höchst poetisches Bild.

Ehe sich verdunkelt die Sonne, das Licht, der Mond und die Sterne, und die dichten Wolken nach dem Regen wiederkehren. 2

Am Tage, wenn die Wächter des Hauses zittern und die Krieger sich krümmen (?), die Müllerinnen — welche abgenommen haben — feiern, und die Zuschauerinnen durch die Luken sich verdunkeln. 3

Wenn sich verschliessen die beiden Thüren auf dem Markte bei dem vielfältigen Geräusche der Mühle, und man steht beim Laut des Vogels auf, und es schweigen alle Töchter des Gesanges. 4

V. 4 haben wohl die meisten Erklärer missverstanden, indem sie „die beiden Thüren“ auf die Lippen beziehen, denn diese schliessen sich keineswegs im Alter, klaffen vielmehr bei einigen Greisen. Und was soll בשוק bedeuten? Es abzuschwächen zum blossen Begriff von „draussen“ ist durchaus unthunlich. Die Thüren bedeuten vielmehr die beiden Ohren! (so auch Gurlitt das. S. 334), in die selbst auf dem geräuschvollen Markte kein Ton dringt. Im ganzen Verse ist von Tönen, also von Ohren die Rede. Wenn der Rachen des Leviathan auch im Hiob als דלתים bezeichnet wird, so passt die Bezeichnung durchaus nicht auf die kleinen Lippen des Menschen. — Misslich ist es auch טחנה auf die Kauwerkzeuge zu beziehen, wozu weder קול, noch בשפל passt. Auch Gurlitts Erklärung, „Mundhöhle, Stimme“ für טחנה ist unannehmbar. Ich möchte die Lesart בְּכֵּל vorschlagen, welches im Chaldäischen die Bedeutung „vervielfältigen“ angenommen hat (Levy chald. Lexic. s. v.). Also בכפל קול, wenn sich der Laut, das Geräusch der Mühle, noch so sehr vervielfältigt, so hören die Ohren des Greises doch nicht. ויקום לקול הצפור ist richtig, wie die meisten Erkll. es nehmen: *ad cantam galli* sich vom Lager erheben wegen der Schlaflosigkeit. Was Hitzig dagegen einwendet, ist nicht stichhaltig, weil er den Nachsatz missdeutet hat. Dass צפיר durchaus ein kleiner Vogel sein müsse, ist auch noch nicht erwiesen. Es kann sehr gut ursprünglich der Haushahn bedeuten, von צפרא, den Morgen ankündigen, und dann erst auf die übrigen gefiederten Thiere angewendet sein, etwa wie ὄρνις „Huhn und Vogel.“ — וישחו כל בנות השיר ist von allen Ausll. missverstanden worden: „Gedämpft sind oder dämpfen sich alle Sängerinnen“ (Knobel, Ewald); „leise oder leiser tönen alle Kinder (Töchter) des Gesanges“ (Herzfeld, Hitzig); „Gebeugt werden alle Töchter“ etc. (Hengstenberg). Es passt durchaus nicht auf den Greis; denn hat er sein volles Gehör, so hört er wie die Andern den Gesang, und ist er taub, so hört er gar nichts. Das Letztere will auch der Dichter sagen. Man lese nur transponirt ויחשו statt וישחו,

גַּם מִגָּבֹהַּ יִירָאוּ וְחַתְחַתִּים בַּדֶּרֶךְ וְיָנֵאץ הַשָּׁקֵד וְיִסְתַּבֵּל ה
הֶחָגָב וְתָפֵר הָאֲבִיּוֹנָה כִּי־הֹלֵךְ הָאָדָם אֶל־בֵּית עוֹלָמוֹ וְסָבְבוּ
בַשּׁוּק הַסֹּפְדִים׃

---

und das Räthsel ist gelöst: es schweigen. Dadurch ist das, was den Ausll. Schwierigkeit gemacht hat, in eine schöne Antithese zugespitzt. Der Greis, der sich beim Krähen des Hahnes erhebt, hört weder die Singvögel, noch die menschliche Sängerin, ich möchte hinzufügen, noch die Musen. Denn in כל בנות השיר ist sehr Vieles enthalten, und man darf dieses nicht einseitig fassen. החשה wird auch von den Wellen gebraucht (Ps. 107, 29).

V. 5. Es ist die schwierigste Partie in dieser Schilderung von der Gebrechlichkeit des Alters. Der Eingang ist zwar leicht verständlich; allein wenn man verbal liest ייראו, so muss man unwillkürlich ein Subjekt, etwa „die Greise" hinzudenken, was schon nothbehilflich ist, weil es bisher nicht vorgekommen ist; denn ויקום könnte man sich auch als Infinitiv denken יקום. Ohnehin ist keine Symmetrie zu dem substantivischen וחתחתים, es sei denn, dass man sich entschliesst, mit Aquila auch dieses verbal aufzufassen: *τρόμῳ τρομήσουσι ἐν τῇ ὁδῷ*, also etwa וחתו חתים. Besser klingt es, wenn man für ייראו liest יִרְאָה substantivisch. Ohnehin haben die LXX und Symmachos das *plene* nicht vor sich gehabt, da sie das Wort mit „sehen" wiedergeben. Das ו zu Ende kann vom Folgenden herübergekommen sein. — Schwieriger ist der Satz וינאץ השקד. Gegen die hergebrachte, auf die alten Versionen gestützte Uebersetzung: „es blüht der Mandelbaum," was des Greises Haar symbolisiren soll, ist viel einzuwenden und eingewendet worden. Der Mandelbaum blüht roth; dann ist שקד eher Mandel als Mandelbaum. Endlich hat die Orthographie des Wortes וינאץ ein fremdartiges Aussehen, wenn es mit הניץ identisch sein soll. Die Uebersetzung „und er (der Greis) verschmäht die Mandeln," das Prädikat vom Verb. נָאַץ, ist zu abgeschmackt. Auch die von Herzfeld und Hitzig vertretene Erklärung: der Mandelbaum lehnt ab (grollt), hat viel gegen sich. Hieronymus erwähnte neben den angegebenen Erklärungen noch eine: *quidam sacram spinam interpretantur, quod decrescentibus natium cornibus spina accrescat et floreat.* Diese Deutung wird von einem talmudischen Homileten gegeben. וינאץ השקד ר' לוי אמר זה לוז של שדרה (Midrasch z. St. und zu Leviticus c. 18): es bedeutet die „Nuss des Rückgrates." Aehnliche Erklärung auch babyl. Tal. Trakt. Sabbat p. 152[a] זו קליבוסת: es ist das Steissbein. So übersetzt auch das Targum יתפיץ ריש שזרתך מן כחישותא כשיגדא (statt יתפיץ muss man wohl יתניץ lesen): „Die Spitze deines Rückgrates wird vor Magerkeit hervorblühen (hervorstehen) wie eine Mandel." Aus dieser Erklärung liesse sich etwas machen, da

Selbst vor etwas Hochragendem ist Furcht und Schrecken auf dem Wege, und es wächst (?) die Mandel, und es schleppt sich die Heuschrecke, und schlaff wird die Kapper. 5

Denn nachdem der Mensch in sein ewiges Haus gewandert ist, so schlendern die Klagenden auf dem Markte umher.

---

diese Körperpartie öfters לוז „Nuss“ genannt wird, also auch als שקד „Mandel“ bezeichnet werden konnte. Aber וינאץ bleibt eine abstruse Form. — Wenn nicht schon in שקד etwas vom Coitus angedeutet ist, so doch jedenfalls in ויסתבל החגב, wie Ibn-Esra annimmt und unter den Neuern Hitzig und Luzzatto. Der Erstere wusste aber nicht, wie das Bild zu deuten sei, weil er nicht recht wusste, was חגב bedeutet, und er sich von Ewald irre leiten liess, dass dieses Wort „die Heuschrecke in der Wandlungszeit“ bedeute. So ist es aber nicht, sondern, während in der Bibel der Gesammtgattungsname ארבה ist, kommt er im Neuhebr. d. h. in der Mischna-Sprache, immer nur als חגב vor. Man braucht also nicht dabei an עגב zu denken, wiewohl ein talmudischer Ausleger es ungefähr eben so deutet. ויסתבל החגב זו עגבות (Sabbat a. a. O.). Das poetische Bild deutet Luzzatto allein ganz richtig vom Springen der Heuschrecken, übertragen auf das ganze *membrum*. Luzzatto's Worte lauten (S. 82) החגב ·· מנתר ומקפץ תמיד וכאן הוא משל על האבר המקפץ ונזקף בכל שעה ובזקנים אינו אלא לסבל, מהי שאין כאן בבחורים כי ההי נושא את עצמו. Das Verbum יסתבל muss indess demgemäss ein wenig anders gedeutet werden. סבל bedeutet eine schwere Last tragen oder schleppen, יסתבל wäre dann sich schleppen. Alle übrigen Deutungen von der Magerkeit oder Gefrässigkeit der Heuschrecken oder gar von einem Sinnbilde der Unsterblichkeit, wie der Schmetterling, sind geschmacklos. — ותפר האביונה, die fast alle Erkll. mit „Kapper“ übersetzen (bis auf Hengstenberg), ist doch nicht befriedigend erklärt. Sie gehen sämmtlich von der Eigenheit der Kapperbeere aus, dass sie zum Coitus reizt. Aber dann fehlt die Beziehung. Im Arabischen wird die Kapper als *penis* und zwar *penis erectus* gebraucht (vergl. Glossar). Nimmt man אביונה ebenfalls in diesem Sinne, so passt das Verbum vorzüglich dazu entweder in der Kal-Form תָּפֵר oder Hophal-Form תֻּפַּר „gestört sein,“ oder endlich noch besser von רפה, transponirt וְתֵרֶף „schlaff werden.“ So und nur so ist der Schluss zu erklären. In der Schilderung der Gebrechlichkeit des Alters schliesst Kohélet gerade mit Hinweisung auf die Abnahme derjenigen Kraft, zu deren Gebrauch er im Vorhergehenden so eindringlich ermahnt hat, mit der Schilderung der Abnahme der *vis generationis*. Abzuweisen ein für alle Mal ist diejenige Erklärung, welche אביונה als „Lust“ auffasst, vom Stamm אבה. Es kann nicht genug

ו עַד אֲשֶׁר לֹא־ירחק*) חֶבֶל הַכֶּסֶף וְתָרֻץ גֻּלַּת הַזָּהָב וְתִשָּׁבֶר כַּד עַל־הַמַּבּוּעַ וְנָרֹץ הַגַּלְגַּל אֶל־הַבּוֹר׃

---

wiederholt werden, dass אבה im Hebr. niemals „wünschen und verlangen“ bedeutet, sondern lediglich: zustimmen, *consentire*, auch: gehorchen, und wird daher grösstentheils nur in negativen Sätzen gebraucht. Merkwürdiger Weise bedeutet ابى im Arab. gerade das Entgegengesetzte „zurückweisen, nicht gehorchen,“ was eine Warnung für Hebraisten sein mag, sich nicht allzusehr auf arabische Analogieen zu verlassen. — Der Schlusssatz des Verses ist leicht und doch nicht ganz verständlich. בית עולמו ist allerdings das Grab. Aber was soll das bedeuten: „die Klagenden gehen umher auf der Gasse“ (wie diejenigen, welche nichts damit anzufangen wissen, das Wort שוק auch hier abschwächen)? Was haben die Klagenden auf dem Markte zu thun? Sie müssen doch in der Nähe der Leiche bleiben, entweder im Hause derselben, oder auf dem Begräbnissplatze! Mit Hitzig anzunehmen, dass die Klagenden die Verwandten sind, die noch nicht um den Verstorbenen trauern, sondern für den Sterbenden flehen, ist doch allzu gezwungen. Aber selbst das zugegeben, haben sie auch nichts auf dem Markte zu suchen. Denn שוק bedeutet nichts anders, als der Platz, wo gekauft und verkauft wird. Dergleichen Märkte hat es zur Zeit des zweiten Tempels in Jerusalem mehrere gegeben. Josephus und die talmudische Tradition nennen den „obern Markt“ שוק העליון ἡ ἄνω ἀγορά, den untern Markt שוק התחתון. Ein Vieh- und Woll-Markt שוק של בהמים, שוק של צמרים kommt vor (Erubin 10, 9). Daher kommt im Hohenliede der Plural שוקים vor. Eine Vorkehrung wurde getroffen, dass שוקי ירושלים „die Märkte Jerusalems“ mit schönen Früchten geschmückt sein sollten. Alle diejenigen, welche keine Beschäftigung im Hause fesselte und die ein wenig Leichtsinn besassen, trieben sich auf dem Markte umher. — Wenden wir uns jetzt zu den סופדים. Es könnte sich zwar auf die Verwandten beziehen, als die Leidtragenden, aber dann wäre vielleicht ein anderes Wort am Platze gewesen. Man kann es aber noch tiefer fassen. Neben den Klageweibern (מקוננות), welche noch in der nachexilischen Zeit bei Leichen jammerten und winselten, gab es schon eine Art Leichenprediger für Personen des höheren Standes; sie hielten Leichenreden und trösteten die Leidtragenden. Sie heissen סַפְּדָנִים, in chaldäischer Form ספדנין. Manche thaten des Guten zu viel und rühmten die Verdienste der Verstorbenen über Gebühr, oder dichteten Unwürdigen Tugenden an. Interessant ist die Stelle (Babyl. Trakt. Berachot p. 62[a]) von den Leichenrednern, welche Unwürdigen Lob ertheilten. כשם שנפרעים מן המתים כך נפרעין מן הספדנין: Wie die Todten der Vergeltung unterliegen, eben so die Leichenredner. Solche speichel-

*) ירתק קרי.

Ehe geschlossen wird das silberne Band, und die gol- 6
dene Kugel zerquetscht und zerbrochen wird wie der
Krug an der Quelle, und das Rad rollt in die Grube.

---

leckende oder gar bezahlte Leichenprediger pflegen in ihren Reden einen Schmerz zu heucheln, den sie gar nicht empfinden. Diesen satyrischen Zug enthält der Schlusssatz des Verses. Die סופדים „Leichenprediger“ gehen oder schlendern auf dem Markte umher, gleichgültig gegen den Verstorbenen, um dessen Tod sie so herzzerreissende Phrasen gedrechselt hatten. Zu beachten ist die Lesart der LXX und der Pesch. für הֹלֵךְ ἐπορευθη, אזל, also als Perf. oder Plusquamperf. d. h. ist der Todte in die Ewigkeit eingegangen, so schlenderen die Leichenredner auf dem Markte umher und empfinden keinerlei Trauer. Nutzanwendung: Der Todte lässt nicht einmal eine Spur im Herzen derer zurück, welche ihn so sehr in den Himmel gehoben hatten. So enthält der ganze Vers einen schneidend satyrischen Abschluss.

V. 6. Noch schwieriger als die Bilder im vorhergehenden Verse sind die in diesem Verse. Um zu einer einigermassen befriedigenden Lösung zu kommen, müssen die hergebrachten Erklärungen beseitigt werden. יֵרָתֵק (wie das Keri wohl richtiger hat, als das Ketib ירחק) wird gewöhnlich als „reissen, zerreissen“ genommen; aber dann müsste יִנָּתֵק stehen. גֻּלַּת wird als Oelbehälter genommen, mit Berufung auf Zach. 4, 2—3; allein daselbst kann es eben so gut „Kugel oder Knauf“ sein, wie גלת הכתרות (I Könige 7, 41 und Parallel.). Ferner wird ונרץ gleich ותרץ genommen, was auch nicht geschmackvoll klingt. Endlich werden zweierlei und doch gleichartige Bilder angenommen, was sehr unpoetisch ist, zumal der Krug כד durch kein Epitheton verschönert erscheint, wie חבל הכסף und גלת הזהב. Warum hat כד nicht auch den Artikel, wie die vorhergehenden *Nomina*? Von diesem Punkte ausgehend, halte ich dafür, dass כד nur als Vergleichung gebraucht wird, dass כ *comparationis* kann recht gut vor כד ausgefallen sein. Der Sinn wäre dann, das werthvolle גלת wird zerbrochen wie ein gemeiner Krug ככד an der Wasserquelle. Dann gehört ותשבר noch zu גלת. Was bedeutet dieses? Es darf nicht übersehen werden, dass von allen Versionen nicht eine einzige an ein Oelgefäss gedacht hat, sondern sie nehmen es sämmtlich wie etwas Rundes. LXX ἀνθέμιον (runde Verzierung an dem Säulenknauf), Symmachos περιφερές, was wohl Diadem bedeuten soll; denn die Vulgata, welche öfter Symmachos folgt, hat dafür *vitta aurea*. Die Pesch. חוזרא Apfel oder Apfelförmiges; das Targum מיקרא דראשא, das Haupt, und ebenso der Midrasch (z. St. und Parallel.) דו גֻּלְגֹּלֶת. Demnach kann גלה recht passend Kugel bedeuten. Ist גלה nicht Oelbehälter, so kann חבל הכסף nicht das silberne Kettchen sein, vermittelst dessen das Gefäss in eine

וְיָשֹׁב הֶעָפָר עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נְתָנָהּ׃ ז

הֲבֵל הֲבָלִים אָמַר הַקּוֹהֶלֶת הַכֹּל הָבֶל׃ ח

וְיֹתֵר שֶׁהָיָה קֹהֶלֶת חָכָם עוֹד לִמַּד־דַּעַת אֶת־הָעָם וְאִזֵּן וְחִקֵּר תִּקֵּן מְשָׁלִים הַרְבֵּה׃ ט

בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִּבְרֵי־חֵפֶץ וְכָתוּב יֹשֶׁר דִּבְרֵי אֱמֶת׃ י

Flüssigkeit hinabgelassen wird, mit einem Wort הבל und גלה brauchen nicht zusammenzuhängen. Dann kann aber auch nicht ירתק „gelöst werden“ bedeuten. Die Bedeutung von רתק, auch als Verbum (von רתוק „Kette“) „gebunden sein“ ist bekannt. Das genügt aber nicht für Kohélet, dessen Sprachelemente anerkanntermassen sich nicht in klassisch-hebräischen Sprachkreisen bewegen. Allein das Wort kommt auch in derselben Bedeutung in der neuhebr. Literatur des ersten Jahrh. vor. Pesikta (*ed. Buber* Nr. 102 p. 176) שאם יֻרְתַּק יפתחו לו, wenn er gebunden wird, öffnet man ihm (auch im Midrasch zu Levit. Nr. 21 p. 188[d]). Im Chaldäischen heisst רתקא Verschluss (babyl. Trakt. Baba Mezia p. 107[b] שורא ורתקא Mauer und Umzäunung). Vielleicht ist רתק mit dem aramäischen רתך verwandt, welches „binden, anspannen“ bedeutet. Vergl. Micha 1, 3. רתם המרכבה, wo möglicher Weise an רְתֹךְ zu denken ist. Das Targum übersetzt in unserm Verse ירתק mit יאלם „binden, lähmen.“ Noch ist sprachlich zu bemerken, dass רצץ und שבר nicht dasselbe ist, jenes vielmehr von „drängen, drücken,“ bedeutet „durch Druck zerbrochen werden.“ ונרץ übersetzen die Hauptversionen LXX und die aramäischen durch „laufen, rollen.“ *συντροχάσῃ*, נרהט־וירהט (sie haben es wohl wie ירוץ verstanden). So verständlich indess die Bilder sind, so dunkel bleibt doch noch der Sinn. Indessen das leuchtet doch wohl auf den ersten Blick ein, dass das „silberne Band“ und die „goldene Kugel“ die Organe des Geistes bedeuten sollen (nicht des Lebens). Dieses, entweder Kopf oder Herz, und jenes, entweder Gehirn oder Zunge, wie das Targum es schon wiedergiebt: עד לא יתאלם לישנך מלמללא, ehe deine Zunge gelähmt wird und nicht sprechen kann. גלגל „das Rad“ oder wie es ein anderer Ausleger im Midrasch auffasst, „Erdscholle“ (גרביא), bedeutet wohl entschieden Leib oder Cadaver. Vs. 6 würde daher poetisch dasselbe ausdrücken, was Vs. 7 prosaisch ausspricht. Das Ganze würde dann bedeuten: Geniesse die Freuden des Lebens, ehe selbst die Organe des Geistes, auf die du dir etwas einbildest, zerstört werden, und der Geist aus ihnen entflieht, und ehe der Leib in die Grube fährt.

V. 7. Es ist bereits in der Einl. S. 37 bemerkt, dass in diesem Verse keineswegs die Unsterblichkeit der Seele oder die individuelle Fortdauer des Geistes ausgedrückt ist. רוח bedeutet hier gleich

Und zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er war, und der Geist zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat. 7

Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Kohélet, Alles eitel. 8

IV.

Nachtrag.

Zu dem, dass Kohélet weise war, hat er noch den Menschen Kenntniss gelehrt, indem er erwog und ergründete und Sprüche abrundete. 9

Vielfach suchte Kohélet Dinge von Werth und schrieb aufrichtig Worte der Wahrheit. 10

נשמה der Hauch, den Gott in den Leib hineingeblasen hat, nach hebräischer Auffassung ויפח באפיו נשמת חיים oder רוח חיים. Dieser Hauch kehrt zu Gott zurück. Aber von einer selbstständigen Fortexistenz desselben ist hier durchaus nichts angedeutet. Somit widerspricht sich Kohélet keineswegs, wenn er im ganzen Buche den Tod als Ende des Menschen wiederholentlich bezeichnet.

V. 8. Wenn es noch des Nachdruckes bedürfte, dass die Unsterblichkeit der Seele nicht in dem vorhergehenden Verse betont wird, so gäbe ihn der Schlussvers, der Alles als vergänglich bezeichnet, also auch den רוח, den Geist, der zu Gott zurückkehrt.

Nachtrag.

V. 9 über diesen Nachtrag vergleiche Einleitung S. 47. Hier nur die sprachliche Seite desselben. וְיֹתֵר bildet mit עוד einen Gedanken: er war nicht blos für sich weise, sondern theilte die Weisheit Andern mit. So richtig Knobel, alle übrigen Erklärungen sind gezwungen. Das Folgende giebt die Modalität der Belehrungen an, nämlich durch Sprüche. Diese Sprüche wieder sind entstanden, indem er den Inhalt ergründet, die Worte abgewogen (von מאזנים verschieden ist אִזֵּן von האזין) und auch die Form derselben vollendet gegeben hat, was in תקן liegt. Statt את העם haben die LXX ἄνθρωπον, was besser passt. Man darf nicht das Fehlen des ו bei תקן allzusehr urgiren. Die Pesch. hat übrigens ואתקן. — הרבה ziehen LXX, zum Theil auch Peschito zum folgenden Satze, was besser passt. Dieser Nachtrag giebt die Identität des Verf. der Sprüche mit dem von Kohélet an.

V. 10 giebt an, dass auch dieses Buch — Kohélet, trotz seines Anscheines vom Gegentheil — von grosser Bedeutung sei. חפץ giebt Aquila wohl richtig durch χρείας „nützlich, werthvoll.“ Auch hat er וכתב gelesen statt וכתוב συνέγραφεν, und ישר als Adverb gleich בישר (wie משרים und במישרים) wiedergegeben: ὀρθῶς, eben so die P. בקושטא.

דִּבְרֵי חֲכָמִים כַּדָּרְבֹנוֹת וּכְמַשְׂמְרוֹת נְטוּעִים בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד׃ יא

וְיֹתֵר מֵהֵמָּה בְּנִי הִזָּהֵר עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ וְלַהַג הַרְבֵּה יְגִעַת בָּשָׂר׃ יב

סוֹף*) דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם׃ יג

כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים יָבִא בְמִשְׁפָּט עַל כָּל־נֶעְלָם אִם־טוֹב וְאִם־רָע׃ יד

V. 11 ist vollständig von den Ausll. verkannt worden, eben weil sie sich nicht in der neuhebräischen Literatur umgesehen haben. Am meisten Schwierigkeit machte ihnen בעלי אספות. Aber das Wort kommt im Talmud in ganz konkreter Bedeutung für Synhedrin, oder Verein von gesetzbestimmenden Weisen vor. In einem räthselhaften Schreiben, bestimmt von den Delatoren nicht verstanden zu werden, kommt der Satz vor: (Babyl. Traktat Synhedrin p. 13[a]) בעלי אסיפות נאספו, was dort ganz bestimmt bedeutet סנהדרין oder בית דין, die zur Bestimmung des Kalenders qualificirten Mitglieder der Versammlung (vergl. Aruch. Art. זג). Daher hat nicht blos das Targum und der Midrasch, sondern auch die Vulgata *per magistrorum consilium.* Aber dazu fehlt noch etwas. Es würde sich besser lesen, wenn בעלי אספות als Subjekt und נתנו als Prädikat נְתָנוּם (das מ von מרעה attrahirt) genommen werden könnte. Dem Sinne nach hat es die Vulgata: *data sunt per magistrorum consilium.* מרעה אחד „von einem und demselben Hirten“ ist noch immer dunkel, da doch ungewöhnlich und nur poetisch Gott als Hirt Israels bezeichnet wird. Auf Mose kann es sich durchaus nicht beziehen. Sprachlich ist noch zu bemerken, dass die Frage des jerus. Talmud sehr berechtigt ist: zu משמרות passe nicht das Verbum נטע, sondern entweder das neuhebräische קבע oder das alte תקע; die Stelle lautet (Traktat Synhedrin p. 28[a]) ולמה לא אמר וכמסמרות קביעים וכאלנות נטועים? Man muss wohl lesen תקועים. Was bedeuten aber „diese Worte der Weisen, welche zugleich wie der Stachel treiben und wie die Pflöcke festhalten“ — nicht auf falsche Wege zu gerathen? Es kann darunter nur die Klasse der Hagiographen verstanden werden, die nicht, wie der Pentateuch unmittelbar von Gott und nicht wie die Propheten mittelbar von Gott geoffenbart sind, sondern von bestimmten Verfassern geschrieben sind, die sämmtlich nicht Propheten, sondern Weise waren. Stammen diese Worte auch echt von den Weisen? Ja wohl, lautet die Antwort, die Genossen

*) ס׳ רבתי.

Worte der Weisen sind wie Rinderstacheln und wie Pflöcke eingeflanzt. Die Genossen der Rathsversammlung haben sie überliefert von einem Hirten. 11

In Bezug von mehr als **diese** sei vorsichtig mein Sohn. Viel Bücher machen ist kein Ende, und viel Lesen ist Ermüdung für den Leib. 12

Ende des Wortes. Alles soll (mündlich) vernommen werden: Fürchte Gott und seine Gebote befolge, denn dieses ist Sache jedes Menschen. 13

Denn jedes Thun wird Gott in's Gericht bringen über alles Geheime (und Offenbare), es sei gut oder bös. 14

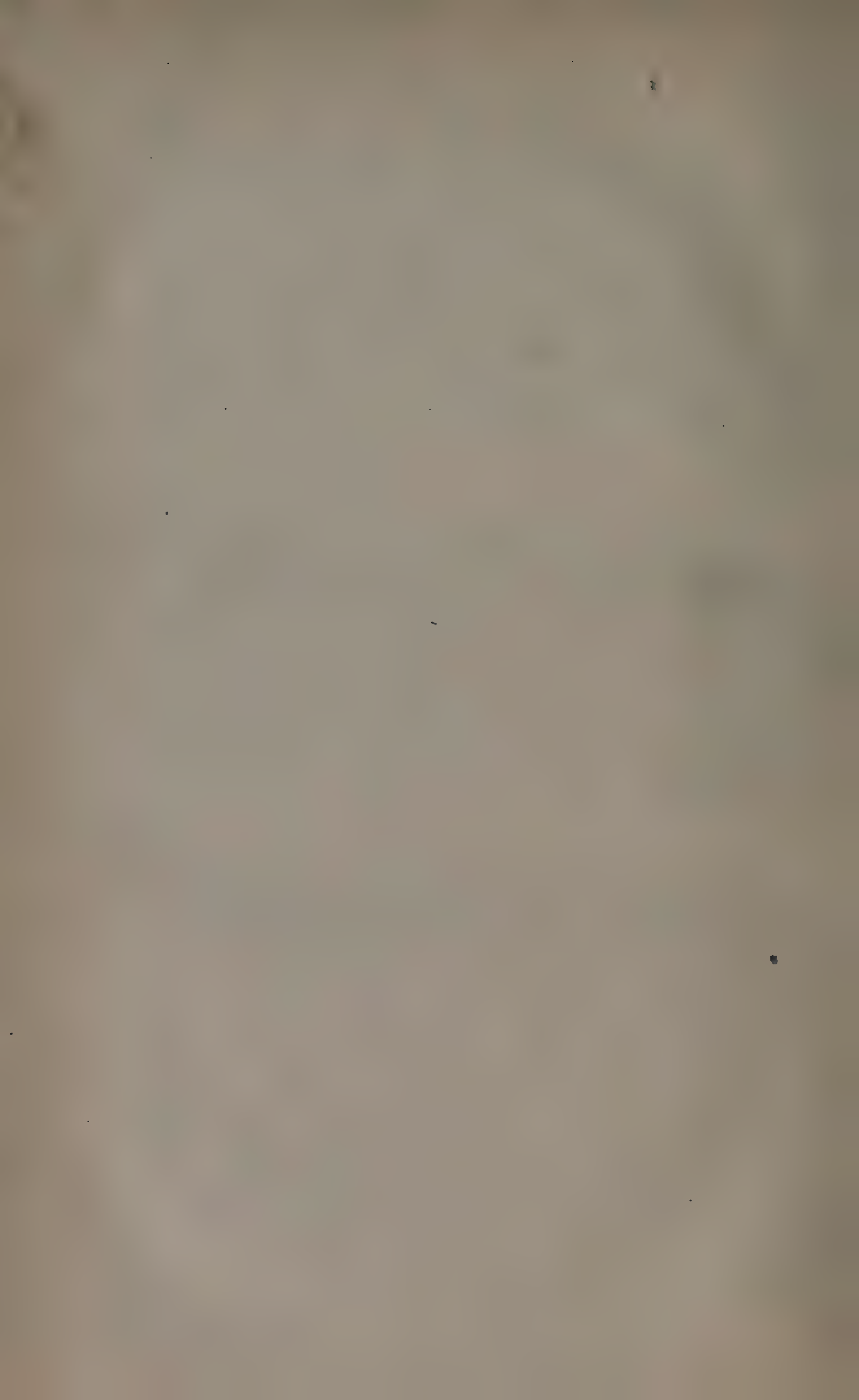
---

der **Rathsversammlung** haben sie überliefert. Das ist der Sinn dieses Verses und kein anderer. Es ist der Epilog zur Sammlung der כתובים der Hagiographen (vergl. Einl. S. 48 fg.).

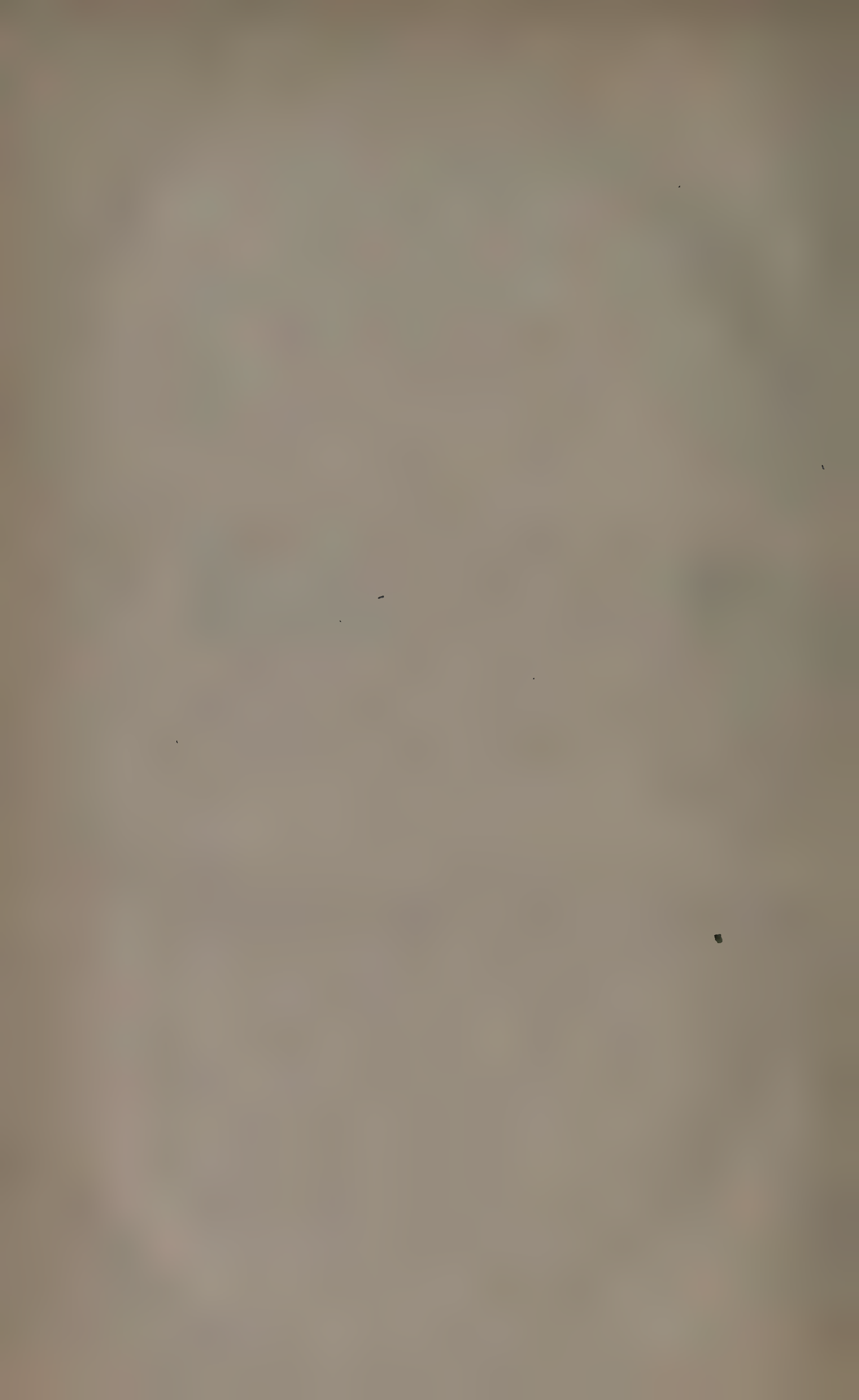
V. 12. Das Wort מהמה weist auf etwas Bekanntes hin. Es kann nur auf die דברי חכמים gehen, also auf die **Hagiographen**. Es giebt zwar noch mehr Schriften, die diesen ähnlich sind, wie die Sprüche Sirach's. Aber wenn auch solche zugelassen werden sollten, so wäre der Büchermacherei kein Ende, und das Lesen würde ungemein anstrengen. Das Wort ולהג ist verkannt worden; man braucht, ja man soll nicht zum Arabischen Zuflucht nehmen, um ein Buch zu erläutern, das erweislich zu einer so späten Zeit entstanden ist. הגה heisst einfach „lesen", eigentlich syllabiren, ההגה את השם באותיותיו vergl. מנעו בניכם מן ההגיון. Auch להגיון נתנו Jerus. (s. S. 48) bedeutet „zu lesen", wie es auch Hieronymus gerathen hat *quod ad lectorem*. Es ist ein Inf. von הגי wie לרד לפניו גוים Jos. 45, 1 statt לרדות, so statt להגות. In der Auslegung des Midrasch, welche geradezu in diesem Verse eine kanonische Regel erblickt, wird auch להג wie להגית genommen.

V. 13. Die LXX und der Syrer haben die Lesart שְׁמַע, aber Targum und Vulgata נשמע. Wenn diese Lesart richtig ist, so kann das **Hören** nur einen Gegensatz zum **Lesen** bedeuten. Der Jünger wird gewarnt, sich nicht zu viel auf das Lesen zu verlegen, sondern auf das Anhören und Einprägen der Ueberlieferung. Prägnant dafür ist der Spruch R. Eliesers b. Hyrkan מנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים: Haltet eure Söhne vom Lesen ab und setzt sie lieber zwischen die Knie der Weisenjünger, um das Ueberlieferte lebendig aufzunehmen. Zu זה כל האדם hat die Pesch. einen eigenen Zusatz מטול דהלין דמן אמנא חד אתיהב לכלנש: Denn diese sind von einem Leiter für alle Menschen gegeben. Vergl. Zirkel's Erklärung dazu S. 181.

V. 14. Hier hat die Pesch. ebenfalls einen und zwar recht passenden Zusatz על כל דכסא וגלא „**über alles Heimliche und Offenbare.**"



ANHANG UND GLOSSAR.



Anhang.

I. Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss.

In den isagogischen Handbüchern, exegetischen Schriften und encyclopädischen Werken für Theologie liest man die abenteuerlichsten Ansichten über Entstehung und Abschluss des alttestamentlichen Kanon. Neben der Verschiedenheit herrscht in denselben eine Verschwommenheit der Begriffe, die nicht im Stande ist, auch nur einen einzigen Punkt klar erblicken zu lassen. Die vulgäre Ansicht, welche von Handbuch zu Handbuch mit dem ganzen Ballaste der Beweise wandert, hat sich die Sache sehr bequem gemacht. Esra oder Nehemia — auf die historische Akribie, welche auch die Thätigkeit dieser beiden Restauratoren unterscheiden muss, kommt es dabei nicht an — also Esra oder Nehemia oder die grosse Versammlung habe den Kanon abgeschlossen, vier und zwanzig Bücher der heiligen Schrift als heilig erklärt. Freilich für die Dauer konnte diese Annahme nicht genügen; das Buch Daniel schoss Bresche in diese kanonische Festung. Die Bibelkritik hat so unerschütterlich festgestellt, dass dieses Buch in der Makkabäerzeit entstanden ist und die Stimmung dieser Zeit reflektirt, dass selbst orthodoxe Exegeten, welche der Inspirationstheorie huldigen, sich damit befreunden mussten. Wie ist das Buch Daniel, das beinahe drei Jahrhunderte nach dem angeblichen Abschluss des Kanon ver-

fasst wurde, doch noch hinterher hineingekommen? Dieselbe Schwierigkeit entsteht auch bei der kritischen Betrachtung einiger andren hagiographischen Schriften. Das Buch Esther spielt zwar zur Zeit Ahasverus — der Xerxes oder Artaxerxes sein soll — ist aber unzweifelhaft erst später, nach der herrschenden Ansicht erst in der Diadochenzeit, jedenfalls nach Abschluss des Kanon niedergeschrieben worden, und doch ist es in den Kanon aufgenommen worden. Gegen das Vorhandensein makkabäischer Psalmen im Psalter sträuben sich gegenwärtig nur wenige Ausleger, welche die Exegese wissenschaftlich behandeln. Dieselbe Schwierigkeit bietet auch das Buch Kohélet. Es ist nach den meisten Auslegern in der letzten Zeit der Perserherrschaft, nach Einigen gar erst in der griechisch-macedonischen Zeit (s. Einl. S. 10 fg.), verfasst worden, und hat doch seinen Platz gefunden, eben so wie die makkabäischen Psalmen in dem Kanon, welcher zu Nehemia's Zeit, also mindestens ein Jahrhundert vorher abgeschlossen worden sein soll! Freilich Hengstenberg denkt sich den Vorgang der Art, dass Kohélet gerade zur Zeit der endgültigen Kanonsammlung entstanden ist und hat so gewissermassen kurz vor Thorschluss Eingang gefunden. Aber nicht aus innern Gründen kam er zu dieser Annahme, sondern aus Rücksicht auf die recipirte Ansicht von dem Kanonabschluss. Es ist also als Thatsache anzusehen, dass mehrere hagiographische Schriften jünger als der angebliche Abschluss sind. Wie sind diese hineingekommen?

Bleek und mit ihm Andere denken sich den Vorgang folgendermassen (Einl. in das alte Testam. S. 670 fg). Sobald ein mit biblischem Charakter bekleidetes oder durch den Titel eines alten Verfassers empfohlenes Buch sich Ansehen verschafft hat, sei es dem bestehenden Kanon angereiht worden Zuerst die Chronik, sowie Esra und Nehemia, dann die Salomonischen Schriften und ganz zuletzt das Buch Daniel. Aber wer, oder besser welche Behörde hat diese und andere spätere Schriften eingereiht? Wer war dieser „man", welcher sich so etwas erlauben durfte? Wenn Kanonicität etwas bedeuten soll, und zwar die

Scheidung von heiliger und profaner Literatur zu statuiren, so kann es doch unmöglich dem Ersten Besten überlassen worden sein, neue Schriften zu den alten mit gleicher Dignität hinzuzufügen? Oder geschah das Aufnehmen in die Sammlung ohne besondere Bedeutung, warum hat „man“ Daniel den Hagiographen zugezählt und nicht lieber den Propheten, mit denen es doch so viele Aehnlichkeit hat? Dieser Punkt ist von den Forschern gar nicht in Betracht gezogen worden, und doch ist er der einzige, welcher zur historischen Gewissheit führt.

Mir liegt es ob, es so evident als möglich zu machen, dass der Abschluss des Kanon sehr spät, und zwar von einer autoritären Behörde ausgegangen, stattgefunden hat, weil dadurch meine Annahme, dass Kohélet in der herodianischen Zeit entstanden ist, an Festigkeit gewinnt. Dieser Beweis von der späten Kanonisirung der heiligen Schriften muss ganz anders geführt werden, als diejenigen es gethan haben, welche die Thatsache eben so annahmen, (Berthold, de Wette, Movers). Ihre Gründe sind nicht stichhaltig, und darum haben sie mit ihrer Ansicht nicht durchdringen können. So lange nicht ganz bestimmt die Zeit des Abschlusses, die Behörde, welche ihn sanctionirt hat, und die Motive, die sie geleitet hat, nachgewiesen sind, schwebt die Ansicht von der spätern Kanonisirung in der Luft. Den Beweis für dieselbe will ich hier antreten, und werde der Natur der Sache nach etwas weitläuftig werden müssen.

Es liegen Argumente vor, dass zu drei verschiedenen Zeiten von einer Behörde festgestellt wurde, welche hebräische Schriften ein heiliges Ansehen erlangen sollen, oder mit andern Worten: dreimal ist der Kanon fixirt worden, und zwar das einemal zur Zeit Nehemia's oder, was dasselbe ist, zur Zeit der grossen Versammlung und durch dieselbe, um 400 *ante*, das zweitemal zur Zeit des Aufstandes gegen die Römer von der Schammaïtischen und Hillelitischen Schule um 65 *post*, und das dritte mal zur Zeit der Amtsentsetzung des Patriarchen Gama-

liel II von dem Vereine der damaligen Gesetzeslehrer (Tanaïm) um 90 *post.* Man braucht bloss die Berichte, welche allgemein bei dem Thema vom Kanon berührt worden, zu beleuchten, um diese Thatsachen richtig zu finden. —

De Wette hat meines Wissens zuerst darauf hingewiesen, dass in Daniel, 9, 2 in den Worten בינותי בספרים sich eine Spur der Prophetensammlung findet. Aber weil er selbst nichts mit diesem Funde anzufangen wusste, haben die Spätern gar nichts oder wenig darauf gegeben. Der Schwerpunkt des Beweises für die erste Entstehung des Kanon liegt aber gerade darin. ספרים schlechthin bedeutet nämlich in der alttalmudischen Literatur die Prophetenschriften, zunächst mit Ausschluss des Pentateuchs, welcher תורה oder ספר תורה, auch schlechthin ספר genannt wird. (Mischnah Megilla IV): בני העיר שמכרו ... ספרים לוקחין תורה אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים, für den Erlös eines verkauften Pentateuch-Exemplars darf man nicht „Bücher“ d. h. andere heilige Schriften kaufen. ספרים schliesst aber auch die Hagiographen aus, weil das Wort nur für solche heilige Schriften gebraucht wird, aus denen in den Synagogen öffentlich gelesen wurde, die Hagiographen sind aber, Esther ausgenommen, niemals als synagogale Perikopen zugelassen worden. Auch im Privatgebrauche waren sie selten. Ein Gesetz lautet: der Vormund darf für sein Mündel, wie überhaupt nur Nothwendiges, so auch nur Pentateuch und Propheten kaufen (Tosifta Baba Batra VIII): אפוטרופין ... רשאין לקנות להם ספר תורה ונביאים. Wenn es also in der Mischnah (Meg. I u. Parall. Tr. Sabbat p. 115b) heisst: אין בין ספרים למגילה אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשורית וכו׳, dass „die Bücher“ zum Behufe öffentlicher Vorlesung in der Schriftart jeder Sprache geschrieben sein dürfen, die Esther-Rolle dagegen nur in der assyrischen Quadratschrift (und nur so kann der Sinn dieser Halacha sein), so versteht es sich von selbst, dass darunter lediglich Prophetenschriften verstanden sein können. Sämmtliche Halachas über die Modalität des Schreibens und des Bindens der „Bücher“ und ihres Verhältnisses zum Pen-

tateuch gelten lediglich für die Propheten; die Hagiographen regardirt das Gesetz gar nicht. Eine alte Halacha lautete, man dürfe nach Einigen Pentateuch und Propheten nicht zusammen zu einer Rolle verbinden, nach Anderen ist es gestattet. (Tr. Sepher Tora ed. Kirchheim III, Tr. Sopherim III Anf. jerus. Trakt. Megilla p. 73d unten): עושה אדם תורה ונביאים כאחת דברי ר׳ יהודה וחכמים אומרים תורה בפני עצמה ונביאים בפני עצמן. Im babyl. Talmud Baba Batra p. 13b sind zwar in einer jüngern Boraitha auch die Hagiographen mit hineingezogen: מדביק אדם תורה ונביאים וכתובים כאחד דברי ר׳ מאיר ר׳ יהודה אומר תורה בפני עצמה נביאים בפני עצמן וכתובים וכו׳. Aber hier ist וכתובים ein späterer Zusatz. Zur Wahrung des sacrosancten Characters des Pentateuchs schreibt die Halacha vor, man dürfe die für den Pentateuch bestimmte Umhüllung (מטפחת) nicht für eine Prophetenrolle benutzen, weil es wie eine Profanation aussähe, und eben so wenig dürfe man ein Prophetenexemplar auf ein Pentateuchexemplar legen: (Tosifta Megilla III): אין כורכין נביאים במטפחת תורה .... ואין נותנין נביאים על גבי תורה. In beiden Talmuden ist auch dabei die Leseart verändert und כתובים sind mit hineingezogen (Babli Megilla p. 97a, jerus. a. a. O.). Durch diese Einschiebsel verleitet, verstanden die talmudischen Commentatoren unter ספרים auch Hagiographen; dem ist aber nicht so; das Wort bedeutet lediglich Prophetenbücher. Wahrscheinlich bedeutete die griech. Uebersetzung *τὰ βιβλία* ursprünglich auch nur die Propheten. Wenn es also in Daniel heisst: בנותי בספרים .. אשר היה דבר ה׳ אל ירמיה, so setzt das voraus, dass in dieser Zeit, d. h. im Beginn der Makkabäerkämpfe, die Propheten bereits gesammelt und in ein Volumen oder eine Rolle vereinigt waren. Denn sämmtliche Propheten bildeten eine einzige Rolle; daher stammt der häufig in der Mischnah vorkommende Terminus: מפטירין בַּנָּבִיא: „man liest zum Schlusse aus dem Propheten“, d. h. aus der Propheten-Rolle.

Dasselbe sagt auch der Prolog des jüngern Sirach aus, welcher fast zur selben Zeit wie der unbek. Verf. des Buches Daniel gelebt hat, dass es zweierlei heilige Schriftsammlungen gäbe: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.* Es gab zwar neben

diesen noch andere Schriften religiösen Inhalts; aber diese hatten noch keinen allgemeinen Titel. Sirach bezeichnet sie daher mit *τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία* oder *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*. Der Name כתובים, *γραφαί*, war damals in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts *ante* noch nicht gebildet. Daher ist es erklärlich, dass das Buch Daniel, das damals erst in Circulation gekommen ist, nicht unter die Propheten aufgenommen wurde. Die Sammlung der Propheten war bereits damals abgeschlossen oder kanonisirt, und Niemand wagte, Daniel derselben anzureihen. Welche Schriften gehörten aber zu den Propheten? Der ältere Sirach belehrt uns darüber, indem er die Hauptereignisse der Geschichte durchgeht. Er nennt nicht bloss (c. 48, 49) *Ἡσαΐας ὁ προφήτης*, ferner Jeremia, Ezekiel, sondern auch *οἱ δώδεκα προφῆται*, also auch die zwölf kleinen Propheten als zusammengehörig. Der ältere Sirach lebte höchst wahrscheinlich in der Diadochenzeit gleichzeitig mit dem Hohenpriester Simon, dem Gerechten, um 300 *ante*; aber selbst nach einer andern Ansicht lebte er um 250. Also in dieser Zeit war der Prophetenkanon bereits abgeschlossen und enthielt dieselben Schriften, welche er heute enthält. Von den Hagiographen ist zu dieser Zeit noch keine Rede.

Wann wurde der Propheten-Kanon abgeschlossen?

Wir haben drei Zeugen für eine bestimmte Zeit, die zwar sämmtlich nicht klassisch sind, aber trotz ihres unzuverlässigen Charakters eben wegen ihrer Einstimmigkeit Beachtung verdienen. Das älteste Zeugniss darüber ist das zweite Makkabäerbuch (II 13), welches auf Grund aufgeschriebener Denkwürdigkeiten erzählt: Nehemia habe eine (heilige) Bibliothek begründet, die Bücher der Könige, Propheten, Davids, und Briefe der Könige in Betreff der Weihgeschenke gesammelt (*ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε (ὁ Νεεμίας) τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων*. Hätten wir nur dieses eine Zeugniss, so wäre nicht viel darauf zu geben. Denn das, was der Verf. im Vorangehenden erzählt, wie Nehemia das heilige Feuer entdeckt, und wie Jeremia in einem höhlenartigen Hause die

Stiftshütte, die Bundeslade u. den Weihrauchaltar verborgen habe — und das Alles soll in Schriften und Denkwürdigkeit niedergeschrieben sein (*ἐξηγοῦντο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς καὶ ἐν ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν τὰ αὐτά*), ich sage, das ist Alles so durchweg sagenhaft und erfunden, dass der Verfasser auch in Betreff der Nehemianischen Bibliothek keinen Glauben verdiente. Auch die Angabe von der Sammlung der Schriften Davids und der über Briefe und *ἀναθέματα* der Könige klingt so unglaublich und unbestimmt, dass es zu verwundern ist, wie ein besonnener Forscher wie Bleek sie zum Ausgangspunkt für die Kanon-Sammlung hat nehmen können. Mag man den letzten Passus von den Briefen und Weihgeschenken deuten, wie man wolle, er bleibt immer absurd und folglich ungeschichtlich.

Allein, wie schon angegeben, wir haben zwei andere Zeugnisse, welche die Kanon-Sammlung in dieselbe Zeit setzen. Eine im babylonischen Talmud (Trakt. Baba-Batra p. 14b) citirte Boraitha giebt an: die Männer der grossen Versammlung haben Ezekiel, die 12 Propheten, Daniel und die Esther-Rolle geschrieben: אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר. An sich klingt die ganze Angabe dieser Boraitha sehr unhistorisch, und der Umstand, dass ihr Inhalt nur an dieser Stelle vorkommt und nicht in der Tosifta oder im jerusalemischen Talmud, macht ihre Angabe höchst verdächtig. Was soll das bedeuten: die Männer der *ecclesia magna* hätten Ezekiel, die Dodeka und Daniel geschrieben (כתבו)? Soll das in den Kanon aufnehmen bedeuten? Wie schlecht wäre das ausgedrückt! Auch heisst es zum Schluss: Esra habe sein Buch und einen Theil der Chronik geschrieben; somit wird Esra später als die *ecclesia magna* gesetzt! Absurd ist auch die Angabe in derselben Boraitha: der König Chiskija und seine Zeitgenossen hätten Jesaia und die drei Salomonischen Schriften geschrieben. Kurz die Relation unserer Boraitha ist ebenso unhistorisch wie die des zweiten Makkabäerbuches. — Das dritte Zeugniss klingt nicht minder unhistorisch. Das unter dem Namen *Abot di Rabbi Nathan*

bekannte Buch, eigentlich ein Commentar zu den Sprüchen der Väter, — in der nachtalmudischen Zeit verfasst — referirt: Zuerst haben sie (die Weisen) gesagt, die drei Salomonischen Schriften seien apokryph (nicht kanonisch), weil sie nur Parabeln enthalten, und sie gehören nicht zu den Hagiographen, und so hat man sie beseitigt, bis die Männer der grossen Versammlung kamen und sie auslegten: (Abot d. R. N. I*): בראשונה היו אימרין משלי ושיר השירים וקהלת, גנוזים היו (l. הם) שהם היו אומרין משלות ואינן מן הכתובים ועמדו וגנזו אותם, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם. Zunächst wissen wir aus einer authentischen Relation in der Mischnah (wovon weiter), dass die Salomonischen Schriften niemals geradezu für apokryph erklärt wurden, so dass sie verborgen worden wären. Ferner wissen wir, dass sich die Controverse über Kanonicität nur um das Hohelied und Kohélet, aber niemals um die Sprüche gedreht hat. Endlich sagt uns dieselbe authentische Quelle, dass nicht die grosse Versammlung, sondern die Hillelitische Schule die zwei Salomonischen Schriften zu Ehren gebracht hat. Wie unzuverlässig ist demnach das Zeugniss der Abot über diesen Punkt! Es ist also auf dieses dritte Zeugniss ebenso wenig zu geben. Der einzige Punkt, in dem alle drei Zeugnisse übereinstimmen, ist der, dass zur Zeit Nehemia's oder der grossen Versammlung etwas über die heilige Literatur festgestellt wurde. Der sagenreiche Verf. des II. Makkabäerbuches, welcher mit seiner Schrift entschieden eine Tendenz verfolgte und namentlich Nehemia glorificiren wollte, um Juda Makkabi mit ihm parallelisiren zu können, dehnte das Körnchen Wahrheit von der Kanonsammlung unter Nehemia oder der grossen Versammlung weiter aus. Als Alexandriner oder vielleicht gar als Kyrenaiker, von einer erschrecklichen Unwissenheit über die innern Vorgänge im palästinensischen Mutterlande, nannte er von den in der angeblich von Nehemia begründeten „Bibliothek" enthaltenen Schriften solche, die ihn interessirten. Die apokryphe Boraitha hatte etwas von der literarischen Thätigkeit der

*) In corrumpirter Gestalt auch in Midrasch zu Spr. 25. 1.

grossen Versammlung gehört und schrieb ihr diejenigen Schriften zu, die sie anderweitig nicht unterbringen konnte. Dabei schwebte ihr vor, dass das Buch des Propheten Ezekiel einst angefochten und mit knapper Noth im Kanon erhalten worden ist, und ebenso dass das Buch Esther kanonisch zweifelhaft war. Daher lässt sie beide von der grossen Versammlung sanctioniren, bedient sich aber ungeschickt des Ausdruckes: כתבו. Was die Boraitha mit der Vindicirung der zwölf kleinen Propheten für die grosse Versammlung gemeint hat, ist mir noch unklar. Endlich hat der Verf. oder Sammler der *Abot di R. Nathan* geradezu die Bemühung der Hillelitischen Schule um die Kanonisirung zweier Salomonischen Schriften mit der grossen Versammlung confundirt, weil auch ihm die dunkele Kunde vorschwebte, dass die *Ecclesia magna* sich auch mit der Kanonisirung von Schriften befasst hatte. Wir werden später sehen, welche Unkunde selbst in der talmudischen Zeit über diesen Punkt herrschte.

Wir haben demnach wenn auch keinen vollen Beweis, so doch einen Anhaltspunkt, dass die grosse Versammlung oder Nehemia kanonisch thätig war. Es kann als Factum betrachtet werden, dass Nehemia und die *eccls. magna* eins und dasselbe bedeutet, obwohl die biblischen Isagogisten noch keine Ahnung davon haben und allerlei über die כנסת הגדולה fabeln oder deren Existenz bezweifeln. Es ist nämlich von verschiedenen Seiten nachgewiesen worden, dass die talmudische Literatur jene Versammlung *ecclesia magna* nennt, welche Nehemia zur Beschliessung gewisser Bestimmungen zusammenberufen hat. N. Krochmal (More Neboche ha-Zeman l. X), Dr. J. Levy und ich haben diesen Punkt zur Gewissheit erhoben. Der Midrasch zu Ruth 45 c. identificirt geradezu die Versammlung unter Nehemia, welche Neh. X. Anf. ובכל זאת אנחנו כרתים אמנה וכתבים ועל החתום שרינו לוינו כהנינו ועל החתומים נחמיה התרשתא vorkommt, mit der grossen Versammlung. Im Midrasch heisst es nämlich: מה עשו אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר ושטחוהו בעזרה. ובשחרית עמדו ומצאוה חתום, הדא הוא דכתיב ובכל זאת אנחנו כרתים אמנה וגו׳. Angedeutet ist auch diese Iden-

tification im jerus. T. Trakt. Schebiit p. 35 c. Die in Nehemia das. aufgezählten 85 Namen betrachten die Talmude geradezu als Namen der Mitglieder der grossen Versammlung. Es hat sich aber die Tradition erhalten, dass dieselbe aus 120 Mitgliedern bestanden habe. Ich habe anderweitig nachgewiesen (Frankel, Monatsschr. Jahrg. 1857), dass sich diese Zahl herausbringen lässt, wenn man davon ausgeht, dass auf dieser Versammlung aaronidische, levitische und israelitische Adelsfamilien, ferner städtische Delegirte und endlich Schriftkundige (מבינים) vertreten waren, was alles in dem Nehemianischen Verzeichnisse angedeutet ist. Kurz es ist von allen Seiten constatirt, dass unter der *ecclesia magna* die von Nehemia berufene Versammlung zu verstehen ist. Diejenigen, welche noch an der Existenz derselben zweifeln oder nicht recht wissen, was mit ihr anzufangen ist, sind in der Forschung der nachexilischen Geschichte zurückgeblieben. — Wenn nun einerseits talmudische Relationen ganz bestimmt tradiren, dass die grosse Versammlung auch liturgische und synagogale Einrichtungen getroffen und besonders die regelmässigen Perikopen-Vorlesungen aus dem Pentateuch eingeführt habe, und andrerseits die Andeutung vorliegt, dass dieselbe oder Nehemia sich auch mit Kanonisirung heiliger Schriften beschäftigt hat, so haben wir dadurch die historische Gewissheit gewonnen, dass der Propheten-Kanon, dessen frühzeitiger Abschluss durch Daniel und Sirach constatirt ist, von der *ecclesia magna*, d. h. dem durch Nehemia eingeführten hohen Rath fixirt worden ist.

Gehen wir auf die Erörterung der Frage ein, welche Veranlassung zur Fixirung des Propheten-Kanon vorlag, so wird sich diese Gewissheit noch steigern. Denn für einen Kanonabschluss muss ebenso ein Grund wie eine Behörde vorhanden sein. Von heiler Haut sanktionirt man nicht gewisse Schriften. Bekanntlich war schon während des zweiten Tempel-Bestandes der Brauch eingeführt, neben Pentateuchperikopen auch aus Propheten in Tempel und Synagogen öffentlich vorzulesen (הפטרות). Wann und wozu sind die Propheten-Vorlesungen eingeführt worden? Der von

Elia Levita angegebene Grund, weil in der vormakkabäischen Zeit die Pentateuchrollen zerrissen und verbrannt wurden, und die Vorlesung aus den Propheten ein Surrogat bilden sollte, ist nicht stichhaltig. Vielmehr empfiehlt es sich, dass die Haftarot gegen den Samaritanismus eingeführt wurden. Die Hauptdifferenz zwischen dem Judaismus und Samaritanismus war, ob der Tempel zu Jerusalem oder der zu Garizim der von Gott eingesetzte sei. Daher bestimmt ein halachisches Gesetz, wenn ein Samaritaner zum Judenthum übertreten will, müsse er vorher die Heiligkeit des Garizim abschwören, die Heiligkeit Jerusalems und die Auferstehung anerkennen (Trakt. Chutim Ende ed. Kirchheim): מאמתי מקבלין אותם (הכותים) משכפרו בהר גריזים והודו בירושלים ובתחיית המתים. In den alten, von der grossen Versammlung eingeführten sechs Eulogien des täglichen Gebetes ist die zweite, welche das Bekenntniss der Auferstehung enthält — מחיה מתים אתה — gegen die Samaritaner gerichtet. Sollte die grosse Versammlung nicht auch eine Institution getroffen haben, um die Heiligkeit Jerusalems und des Tempels zum steten Bekenntnisse zu machen? Sanballat und sein Schwiegersohn haben, wie Josephus erzählt, durch allerlei Verlockungen viele Judäer herübergezogen, seitdem der Tempel zu Garizim erbaut war. Diesem Ueberlaufen sollte ein Damm entgegengesetzt werden. Durch die Vorlesung aus den Propheten sollte dem Volke die Ueberzeugung eingeprägt werden, dass die Gottesmänner die Heiligkeit Jerusalems und des Tempels betont haben. Zu diesem Zwecke scheinen die Haftarot eingeführt und zwar von der grossen Versammlung eingeführt worden zu sein. In dieser Zeit bestanden eben die Kämpfe gegen den sich immer mehr consolidirenden Samaritanismus.

Sollten die Propheten zu öffentlichen, haftarischen Vorlesungen dienen, so musste festgestellt werden, welche Schriften dazu gehören, mit einem Worte der Propheten-Kanon musste abgeschlossen werden. Die anderweitigen Schriften, welche damals schon vorhanden waren, konnten zu diesem Zwecke nicht dienen. Aus den Propheten sprach Gott; daher konnte durch sie allein die Ueberzeugung

befestigt werden, dass Gott nur Jerusalem und dessen Tempel zu seinem Sitze erwählt habe. Die Eulogie, welche die Vorlesungen aus den Propheten zu begleiten pflegt, hebt auch die Bedeutung der Propheten hervor, dass Gott ebenso die Propheten erkoren habe, wie den Gesetzgeber Mose: הבוחר בתורה ובמשה עבדו ובנביאי אמת וצדק. — Es bestätigt sich demnach von vielen Seiten, dass der Propheten-Kanon von der grossen Versammlung fixirt worden ist, wenn auch in der nach-nehemianischen Zeit, so doch nicht lange nach Nehemia's Tod, etwa um 400 *ante*. Wäre Daniel damals schon verfasst gewesen, so wäre er gewiss auch aufgenommen worden.

Sind zu dieser Zeit nur die bereits vorhandenen Propheten zu einer Sammlung kanonisirt worden, so folgt daraus, dass anderweitige Schriften, die wohl auch in Circulation waren, aber keinen prophetischen Charakter hatten, nicht in diese Sammlung aufgenommen wurden. Das Buch Ruth kann daher in diesem Kanon niemals mit dem Buche der Richter verbunden gewesen sein, und noch weniger Jeremiä Klagelieder mit dem Buche dieses Propheten. Wenn Origenes referirt, dass bei den Juden (*καθ' Ἑβραίυς*) mit Jeremia zugleich die Threni und noch dazu der „Brief" (*σὺν τῇ ἐπιστολῇ*) verbunden gewesen waren (Euseb. Kirchengesch. VI, 25), so kann sich das nicht auf die palästinensischen Juden beziehen. Denn in dem palästinensischen Kanon hat der apokryphe Brief Jeremiä bekanntlich niemals Platz gefunden. Origenes' Bericht muss sich auf den Kanon der alexandrinischen Juden beziehen. In demselben waren wahrscheinlich die Klagelieder und der Brief mit Jeremia und Ruth mit Richter verbunden. Der palästinensische Prophetenkanon dagegen hat stets nur acht Bücher enthalten: Josua, Richter, Samuel, Könige, die drei grossen Propheten u. die zwölf kleinen (in einem Buche); vergl. Baba Batra a. a. O. מעשה בביתוס בן זונין שהיו לו שמונה נביאים מדובקין כאחד על פי ר' אלעזר בן עזריה: Boethes ben Zonin hatte die acht Propheten in einem Volumen.

Neben diesen kanonischen Schriften gab es andere, die ebenfalls in Achtung standen, aber die Dignität der

prophetischen nicht erreichten; es sind diejenigen, welche der jüngere Sirach *τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία* nennt. Aus der vorexilischen Zeit stammen gewiss Hiob, der auch im Panegyrikus Sirachs (c. 49) erwähnt wird, ferner zwei Psalmensammlungen, eine Davidische und eine levitische oder korachidische, aus denen schon in der Chronik Auszüge gemacht werden, dann der Grundstock der Sprüche und endlich die Klagelieder. Die Entstehung der übrigen Hagiographen gehört aber der nachexilischen Zeit an. Auch diese kamen allmälig zu Ansehen. Dem Hohenpriester wurde in der Versöhnungsnacht aus Hiob, Esra, Chronik und Daniel vorgelesen, um ihn wach zu erhalten; aber da sie nicht als heilige, von Gott inspirirte Schriften galten, wurden sie von Einigen nicht mit Respect behandelt und zuweilen als Decken für Esel gebraucht.

Diese verächtliche Behandlung derjenigen Schriften, welche von dem intelligenten Theil des Volkes, sagen wir, von den Pharisäern, nach ihrem inneren Werthe geschätzt wurden, erregten bei denselben Aergerniss. Es wurde auf ein Mittel Bedacht genommen, sie vor Verunglimpfung und Profanirung zu schützen. Dieser Umstand gab Veranlassung zu einer zweiten Kanonsammlung. Die Zeit dieser Sammlung und die officielle Behörde, welche neuerdings Schriften für heilig erklärt hat, sind bekannt. Hier haben wir es nicht mehr mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit Gewissheit zu thun; wir stehen auf historischem Grund und Boden. Eine Mischnah referirt: „Gewisse Gesetze sind festgestellt worden im Söller des (Eleasar[1]) Sohn Chananja's Sohn Hiskija's Ben-Garon, als (die Weisen) ihn besuchten. Zu der Zeit erlangte die Schule Schammai's die Mehrheit über die Schule Hillels; achtzehn Dinge verboten sie an diesem Tage." אלו מהלכות שאמרו בעלית (אלעזר) בן חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקרו ונמנו ורבו בית שמאי על בית הלל ושמונה עשר דבר גזרו בו ביום (Trakt. Sabbat C. 1). Die 18 „Dinge", welche gegen Verkehr mit Heiden gerichtet sind, interessiren uns hier nicht. Aber ausser diesen 18 sind damals noch andere Punkte

1) S. Grätz Geschichte IV ² S. 497, dass hier der Name Eleasar ausgefallen ist.

zur Sprache gekommen. Unter diesen zählen beide Talmude übereinstimmend auf die prophylaktische Verfügung, dass die Berührung der heiligen Schriften levitisch verunreinigend wirken sollte: .... אלו פוסלין את התרומה .... הספר והידים. Ueber die Specialitäten dieser beiden Bestimmungen, dass „Schriften und Hände" die Priesterhebe verunreinigen, giebt es einen ganzen Traktat, genannt Jadaïm. Aus diesem Traktat erfahren wir etwas Näheres über diese wunderliche Bestimmung, dass heilige Schriften levitisch unrein machen sollen (c. VI, 6): die Sadducäer interpellirten den bedeutendsten Jünger der Hillelitischen Schule, Rabban Jochanan ben Sakkaï, über diesen Punkt: „Wir haben uns über Euch, ihr Pharisäer, zu beklagen, dass ihr bestimmt, die heiligen Schriften verunreinigen und die Schriften der Tagesbegebenheiten nicht." Darauf Jochanan: „Ist das das Einzige, was ihr gegen die Pharisäer habt? Sie haben doch auch bestimmt, dass die Gebeine eines Esels nicht verunreinigen, während die Gebeine selbst des Hohenpriesters Jochanan (Hyrkan) verunreinigen!" Darauf entgegneten diese: „Je vorzüglicher ein Wesen ist, desto mehr verunreinigt es, damit man nicht aus den Gebeinen der Eltern ein Geräth mache." Da sprach er: „Auch die heiligen Schriften verunreinigen wegen ihres höhern Werthes (damit man sie nicht als Decken für Thiere gebrauche [1]), während die Schriften der Tagesbegebenheiten, die keinen Vorzug haben, die Hände nicht verunreinigen." אף כתבי הקדש לפי חיבתן היא טומאתן ספרי המירס [2] שאינן חביבין אינן מטמאין את הידים.

Wir erfahren aus dieser Angabe, was die Pharisäer bewogen hat, diese wunderliche Bestimmung zu treffen, nämlich um die heiligen Schriften vor Profanisirung zu wahren, was sich eigentlich eben so wenig auf die prophetischen Schriften, wie auf den Pentateuch beziehen kann, da diese seit lange als heilig galten. Wir wissen

---

1) Diesen passenden Zusatz שלא יעשם (כתבי קדש) שטיחין לבהמה hat die Tosifta.

2) Ueber die Bedeutung von ספרי המירס vergl. Frankel-Grätz Monatsschrift Jahrg. 1870 S. 139 fg.

auch, von welcher Behörde dieses ausgegangen ist, nämlich von der Schammaitischen und Hillelitischen Schule gemeinschaftlich. Auch die Zeit ist genau abgegrenzt, nämlich kurz vor der Tempelzerstörung, zur Zeit des Racen-Kampfes zwischen Juden und Heiden in Palästina und Syrien, als die Wogen der Revolution gegen die Römer hochgingen (vergl. Graetz Geschichte das. S. 496 fg.). Daher ging es auf dieser Synode so tumultuarisch zu. Wenn wir nun ferner erfahren, dass eine Controverse zwischen den genannten Schulen stattgefunden hat, ob Kohélet verunreinigenden Contakt bildet, so „betrifft es," wie Delitzsch auf die Wichtigkeit dieser Stelle aufmerksam machend, bemerkt „nichts Geringeres als die Kanonicität dieses Buches" (Zeitschrift für luth. Theol. v. Rudelbach und Guericke 1854 S. 282). Mit einem Worte, es handelte sich zur selben Zeit um die Kanonisirung der Hagiographen. Oehlers berührte auch diese Relation (Herzogs Realencyklopäd. VII S. 251. Artikel Kan. d. alt. Test.), aber er hat die Wichtigkeit derselben nicht gewürdigt. Er meint: „Allerdings wurde noch später unter den Schriftgelehrten über die Kanonicität einiger Bücher gestritten, aber so, dass man deutlich sieht, es handle sich nicht um die neue Aufnahme derselben, sondern um die Frage, ob sie im Kanon, dem sie bereits angehörten, verbleiben dürfen." So ist aber das Sachverhältniss keinesweges, sondern es handelte sich in erster Reihe darum, welche Schriften zu den כתבי קדש gehören sollen, dass auch auf sie die prophylaktische Massregel angewendet werden soll. Zufällig kam auch die Frage über das Buch Ezekiel zur Sprache ob man es noch ferner zur öffentlichen Vorlesung zulassen sollte, da die darin enthaltenen Gesetzesbestimmungen von den Pentateuchischen so sehr differiren, oder ob man es dem öffentlichen Gebrauch entziehen sollte (גָּנַז). Aber ihm den Charakter der heiligen Schrift zu entziehen, daran wurde damals nicht gedacht. Zufällig, d. h. nicht im Zusammenhange mit dem Kanonabschluss, wurde damals auch die Fasten-Rolle (מגלת תענית) oder die Rolle der Gedenktage aufgezeichnet (das.) und, wie es scheint, auch die

Rolle der Hasmonäer-Geschichte (מגילת בית חשמונאי) niedergeschrieben (Halachat Gedolot H. Sopherim).

Es ist also nicht abzuleugnen, dass damals, zur Zeit der Revolution gegen die Römer, um 65 *post*, als die Massregel getroffen wurde, dass sämmtliche heilige Schriften prophylaktisch vor Profanirung geschützt werden sollten, der Abschluss des hagiographischen Kanon vorgenommen wurde. Das war demnach der zweite Kanonabschluss, wobei es sich, wie nicht oft genug hervorgehoben werden kann, zunächst um die Hagiographen handelte. Das Motiv war bei diesem Abschluss ganz anders als beim Abschluss des Propheten-Kanon. Bei diesem handelte es sich, welche als prophetisch-inspirirte, Schriften zur öffentlichen Vorlesung zugelassen werden sollten, während zur Zeit der Schulen von Schammaï und Hillel die Frage entstand, welche Schriften vor Verunglimpfung geschützt zu werden verdienen.

Wir können erst jetzt zu unserem Hauptthema kommen. Es ist bereits angedeutet, dass die Zulassung einiger Schriften damals controvers war. Es herrschten aber in noch späterer Zeit auch über diesen Punkt Differenzen, weil über die Verhandlung dieser Synode kein Protokoll geführt werde, und in Folge der aufgeregten Zeit, der eingetretenen Katastrophe der Tempelzerstörung und des Todes vieler Gesetzeslehrer, die Tradition verdunkelt worden war. Als das Sicherste stellt sich heraus, dass es sich damals lediglich um Kohélet handelte, welches die Schammaitische Schule nicht als hagiograph zulassen mochte (Adojot V 3): ר׳ ישמעאל אומר ג׳ דברים מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל: קהלת אינו מטמא את הידים ובית הלל אומר מטמא את הידים. Demnach äusserte die Schammaitische Schule nur gegen Kohélet eine entschiedene Antipathie; um das Hohelied handelte es sich damals nicht. Da nun damals diese Schule die Majorität hatte, so ist wahrscheinlich Kohélet zur Zeit vom Kanon ausgeschlossen geblieben.

Die Kanon-Frage kam aber noch einmal auf die Tagesordnung auf einer späteren Synodal-Versammlung zu Jamnia, nämlich zur Zeit als R. Eleasar b. Asaria zum Patriarchen erwählt d. h. als Gamaliel II seiner Patriarchenwürde ent-

setzt worden war. Damals versammelten sich 72 Gesetzeslehrer, um eine Revision der Gesetze vorzunehmen und dazu tradirende Zeugen zu vernehmen. Der orientirende Passus darüber lautet: אמר שמעון בן עזאי מקובל אני מפי ע״ב זקנים ביום שהושיבו את ר׳ אלעזר בן עזריה בישיבה ששיר השירים וקהלת מטמאין את הידים. Das bedeutet, dass damals endgültig festgestellt wurde, dass Kohélet und das Hohelied die Hände verunreinigen, d. h. hagiograph sind. Dass aber die Frage auch auf dieser Synode in Jamnia Anfangs controvers war und erst durch Majorität in diesem Sinne entschieden wurde, bezeugt ein anderer Passus das. אמר ר׳ יוחנן בן ישוע בן חמיו של ר׳ עקיבא כדברי בן עזאי כך נחלקו וכך נגמרו. Nach dieser Tradition hat damals über beide Schriften eine Meinungsdifferenz geherrscht, und der Majoritätsbeschluss wäre dahin ausgefallen, dass beide als heilig zu betrachten seien. Wir müssen diesen Punkt näher ins Auge fassen, um einen verwickelten Knäuel zu lösen. Zunächst muss dieses Zeugniss von Ben-Asaï als klassisch angesehen werden, da er jüngerer Zeitgenosse der jamnensischen Synode war und mit ihren Mitgliedern verkehrte, während die übrigen Tradenten, die ebenfalls über das Resultat dieser Berathung sich vernehmen liessen, jüngere Personen, Schüler R. Akiba's waren (nämlich R. José, R. Jehuda und R. Meïr). Hält man diese beiden Zeugnisse gegen einander, dass es sich in der Controverse zwischen der Schule Schammaï's und Hillels um Kohélet allein gehandelt, und dass auf der jamnensischen Synode über Kohélet und das Hohelied berathen wurde, so folgt ein überraschendes Resultat daraus. Es scheint nämlich, dass erst an die jamnensische Synode die Frage über Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit des Hohenliedes herantrat, von dem früher keine Rede gewesen. Nur durch diese Annahme kann der Knäuel der Controverse abgewickelt werden.

Zur Orientirung ist es noch nöthig, sich die Zeiten, in welchen diese spielt, stets gegenwärtig zu halten. Um 189 *post*, als die Mischnah abschliessend redigirt wurde, stellte der Redakteur Rabbi Jehuda der Patriarch die halachische Bestimmung endgültig fest: das Hohelied und

Kohélet gehören zur heiligen Schrift: כל כתבי הקדש מטמאין את הידים שיר השירים וקהלת מטמאין את הידים. Wie öfter, so bringt er auch bei dieser Gelegenheit in Erinnerung, dass früher über diesen Punkt Differenzen vorhanden waren. Er versetzt uns hiermit um ein Jahrhundert zurück, nämlich bis zur Zeit, als bei der Amtsentsetzung Gamaliels auch diese unerledigte Frage zur Sprache gekommen war (um 90 *post*). Wie ist damals der Beschluss ausgefallen? R. Jehuda b. Ilaï tradirt: es sei damals lediglich festgestellt worden, dass das H. L. heilig zu betrachten sei, dagegen sei Kohélet controvers geblieben. ר' יהודה אומר שיר השירים מטמא את הידים וקהלת מחלוקת. Dies Wort מחלוקת ist nicht zu verstehen: als controvers zwischen der Schule Schammai's u. Hillels auf der Synode zu Jerusalem (um 65), sondern controvers zwischen den Mitgliedern des jamnensischen Synhedrin (um 90). R. José tradirt den Ausfall des halachischen Beschlusses anders: er habe gelautet: dass Kohélet keinesweges heilig sei, und selbst die Heiligkeit des H. L. sei controvers geblieben, es sei darüber gar nicht zur endgültigen Abstimmung gekommen. ר' יוסי אומר קהלת אינו מטמא את הידים [1] ושיר השירם מחלוקת. Ein dritter Zeitgenosse, R. Simon ben Jochaï, schliesst sich im Ganzen R. Jehuda's Ansicht an, variirt aber in der Modalität. Er meint: In betreff Kohélets sei es bei der alten Differenz zwischen den Schulen Schammai's und Hillels (von 65) geblieben, d. h. sämmtliche Hilleliten seien für Kohélet eingetreten. Dagegen sei Ruth, H. L. u. Esther damals in der Synode zu Jamnia unbedingt heilig gesprochen worden: ר' שמעון אומר קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל (אבל רות ושיר השירים ואסתר מטמאין את הידים); dieser Zusatz findet sich Megilla a. a. O.). Diesen Differenzen setzt die zuverlässigere Tradition Ben-Asai's entgegen: dass an dem Tage des Patriarchenwechsels (in Jamnia) festgestellt worden sei, dass beide K. und H. L. heilig seien (Citat. o. S. 163). Ein

1) Was hier Jadaim a. a. O. von R. José mitgetheilt wird, wird an einer andern Quelle, in einer Boraitha (Megilla 7a) im Namen R. Meïrs tradirt.

Fünfter[1]) meint, über die Heiligkeit des H. L. habe nie und nimmer eine Differenz stattgefunden; denn wenn sämmtliche Hagiographen heilig sind, so sei dieses Buch allerheiligst; die Differenz habe lediglich Koh. gegolten: אמר ר׳ עקיבא (יעקב?) חס ושלום שלא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים. שאין כל העולם כדי כיום שניתן בו שיר השירים שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלת. Dieser tritt als Ritter für das H. L. auf, es sei niemals ein leiser Zweifel an der Heiligkeit desselben aufgetaucht. Er wird aber von dem Schwager R. Akiba's vollständig dementirt: dass Ben-Asai's Tradition die einzig richtige sei. Auf der jamnensischen Synode habe sich eine Differenz der Meinung über beide, nicht bloss über K., sondern auch über das H. L. gezeigt, beschlossen sei aber worden: dass beide heilig seien: אמר ר׳ יוחנן בן ישוע בן חמיו של ר׳ עקיבא כדברי בן עזאי כך נחלקו וכך גמרו. Legen wir die untereinanderlaufenden Fäden übersichtlich bloss, so ergiebt sich daraus: 1) dass in Folge der Bestimmung auf der Synode zu Jerusalem kurz vor der Tempelzerstörung, dass heilige Schriften durch Contakt verunreinigen sollen, der Kanon der Hagiographen zur Sprache gekommen ist; 2) dass über die Zulassung Kohélets eine Controverse zwischen den Schulen stattgefunden hat, und dass die Schammaiten, welche damals die Majorität bildeten, dagegen waren; 3) dass diese Frage etwa zwei Jahrzehnte nach der Tempelzerstörung auf der Synode zu Jamnia, als Streitiges überhaupt festgestellt wurde, noch einmal zur Sprache kam, und da hier die Hilleliten die Majorität bildeten, Kohélet in den Kanon endgültig aufgenommen wurde (nach dem übereinstimmenden Zeugniss Ben-Asaï's, Simon b. Jochaï's und des Schwagers von R. Akiba); 4) dass auf derselben Synode die Frage über Zulässigkeit des Hohenliedes zuerst zur Sprache kam und entgültig zu Gunsten desselben entschieden wurde. — Da aber die Hagiographen (mit Aus-

---

1) Ich habe Monatsschr. 1870 S. 484 aufmerksam gemacht, dass die Lesart עקיבא, die ihn mit seinen Jüngern in Widerspruch setzt, falsch sein müsse, statt יעקב.

nahme von Esther) nicht öffentlich verlesen wurden, und dadurch sich kein letztentscheidender Usus (מנהג) ausbilden konnte, so konnten die Gesetzeslehrer in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in der nachhadrianischen Zeit, noch über den Beschluss der Synode zu Jamnia in betreff dieser beiden Schriften differiren. Erst der Redakteur der Mischnah fixirte das Gesetz (Halacha), dass Beide als heilig anzuerkennen seien. Man kann also sagen, dass der Kanon endgültigst mit der Redaction der Mischnah (189) und durch ihre Autorität abgeschlossen wurde.

Es scheint auch, dass damals auf der Synode zu Jamnia einige Schriften, die früher den כתובים gleich geachtet waren, geradezu ausgeschlossen wurden. Die Mischnah spricht nicht davon, sondern begnügt sich mit dem Resultate, dass Kohélet und das H. L. heilig seien. Die Boraitha oder Tosifta, die öfter die Mischnah ergänzt, theilt mit, was damals hinter den Coulissen vorgegangen ist, dass nämlich das Buch Sirach und andere (hebräische, den Hagiographen ähnliche) Schriften, welche von damals geschrieben worden sind, vom Kanon ausgeschlossen blieben (Tos. Jadaim II): ספרי (l. ספר) בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים. Die gesperrten Wörter מכאן ואילך, welche eine Zeit bestimmen wollen, lassen sie dennoch unbestimmt; sie können eben so gut sich auf die Zeit der Synode von Jerusalem, wie von Jamnia oder auch auf eine noch spätere Zeit beziehen. Der jerusalemische Talmud nennt neben Sirach noch andere Schriften, die in den Kanon keinen Eingang gefunden, aber immerhin privatim gelesen werden dürfen. Die richtige Lesart dieser wichtigen Stelle ist (j. Synhedrin x. p. 28a): ר׳ עקיבא אומר אף הקורא בספרים החצונים אין לו חלק לעולם הבא כגון ספרי המינים. אבל ספר בן סירא וספר בן לענה[1] וספרי המירס וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת. Die Stelle will sagen, dass obwohl R. Akiba denjenigen den Antheil an der zukünftigen Welt abgesprochen, welche exoterische Schriften (ספרים

---

1) Im Midrasch zu Kohélet (vergl. o. Einl. S. 148 Anmerk.) steht dafür בן תגלא.

החצונים) lesen, so seien darunter nur Schriften der Minäer (der Judenchristen) zu verstehen, aber Sirach, die Schrift des Ben-Laanah, die Tagebücher (ספרי המירס) und alle Schriften die damals und später geschrieben wurden, dürfe man lesen, so gut wie man Briefe liest. Von einer „Rolle des hasmonäischen Hauses“ ist ebenfalls in dieser Zeit die Rede (o. S. 162), wahrscheinlich identisch mit dem hebräischen I. Makkabäerbuche. Alle diese Schriften sind zum Kanon nicht zugelassen worden, sei es zur Zeit der Schammaï-Hillelitischen Synode oder der jamnensischen. Sirach ist gewissermassen Unrecht geschehen, dass es nicht aufgenommen wurde; denn es stand in einem halbkanonischen Ansehen (vergl. Delitzsch zur Geschichte der neuheb. Poesie 20 fg.). Warum ist es dennoch ausgeschlossen worden? Der Nachtrag zu Kohélet (oder Schluss zu den Hagiographen) giebt Antwort darauf: „viel Bücher zu machen ist kein Ende, und viel lesen ist Ermüdung des Leibes“. Es sollte nicht zu viel, selbst religiös belehrende Schriften geben. „Mehr als diese (die als heilig anerkannt wurden) hüte dich.“ Wer hat den Kanon festgestellt? die Weisen und Synhedristen (חכמים, בעלי אסופות); vergl. Einl. S. 48 fg. Dieser Nachtrag, wahrscheinlich von der Versammlung der 72 Gesetzeslehrer oder Weisen in Jamnia zur Zeit des Patriarchenwechsels oder von Einzelnen hinzugefügt, giebt uns Aufschluss über die Motive, welche die Kanonsammler bei der Auswahl geleitet haben. Sie wollten nicht zu viel Schriften empfehlen, oder richtiger sie wollten der Lesewuth steuern: ולהג הרבה יגיעת בשר. Nur das Allernothwendigste wurde in den Kanon aufgenommen, und zwar solche Hagiographen, welche den Stempel des Alterthums trugen. Man hat also damals das Hohelied und Kohélet so gut wie die Sprüche für Salomonische Schriften angesehen. Hiob war wirklich alt; der Psalter galt als davidisch oder levitisch aus der vorexilischen Zeit, Ruth noch älter; die Klagelieder von Jeremia; Esther, Chronik nebst Esra und Nehemia, und Daniel aus der Zeit des Exils oder unmittelbar darauf. Dieser Kanonabschluss ist also nicht in die Zeit Nehemia's oder der grossen Versammlung oder

der Perserherrschaft zu setzen, sondern fast fünf Jahrhunderte später, in die Zeit Gamaliels II, seines Gegen-Patriarchen Eleasar b. Asarja oder zur Zeit Domitians. Krochmals Annahme, dass der Nachtrag zu Kohélet, obwohl zum Kanon-Abschluss der Hagiographen gehörig, doch von der grossen Versammlung hinzugefügt worden sei, ist demnach zu berichtigen. Er passt um so weniger dahin, als damals schwerlich so viele Bücher geschrieben wurden, dass davor gewarnt werden musste, und als Daniel, ohne allen Zweifel erst nach dieser Zeit verfasst, doch aufgenommen wurde.

Ich muss aber einer geharnischten Widerlegung entgegentreten, die meiner Annahme durch den sogenannten Kanon des Josephus (contra Apionem I, 8) entgegengesetzt werden könnte. Aus dieser Angabe wird nämlich gefolgert, dass schon Josephus Kohélet und das Hohelied als kanonisch betrachtet haben müsse und zwar zur Zeit, als er die Apologie *contra Apionem* geschrieben hat. Allein die Folgerung, die man daraus gezogen hat, erkenne ich nicht als richtig an. Josephus sagt: es gebe 22 heilige Bücher, davon 5 Bücher Mose's, dann wieder eine Abtheilung von 13 und eine andere von vier Büchern. Unter diese Dreizehn wird gewöhnlich auch Hiob gezählt; so blieben allerdings für die vier hymnisch-ethischen nur der Psalter und die drei Salomonischen Schriften übrig. Allein diese Annahme ist entschieden falsch. Die Abtheilung der 13 charakterisirt Josephus ganz genau, als historische. „Die nach Mose lebenden Propheten haben das zu ihrer Zeit Geschehene in dreizehn Büchern niedergeschrieben“: *τὰ κατ' αὐτὸς πραχθέντα συνέγραψαν*. Darin kann Hiob unmöglich miteinbegriffen sein; denn das Buch enthält nichts Historisches. Ferner wird in der Regel angenommen, dass allemal Ruth zu Richter, und Klagelieder zu Jeremia gehörten. Auch das ist zu bestreiten. Denn sie gehörten früher keinesweges zu dem Propheten-Kanon (vergl. o. S. 158). Auch passt auf die Klagelieder keinesweges die obige Bezeichnung als historischen Inhaltes. Wir müssen also entschieden von der Aufzählung der 13 Bücher Hiob abziehen und dafür Ruth setzen, das eben historisch ist.

Hiob dagegen müssen wir in der von Josephus bezeichneten Klasse von 4 Büchern unterbringen, welche Hymnen an Gott (*ὕμνȣς εἰς τὸν θεόν*) und Vorschriften fürs Leben (*ὑποθήκας τȣ̃ βίȣ*) enthalten, und dazu noch die Sprüche hinzufügen. Das Hohelied gehört gewiss nicht dazu, da es weder Vorschriften fürs Leben, noch Hymnen an Gott zum Inhalte hat. Dieses Buch müssen wir also entschieden aus Josephus Kanon ausschliessen. Allenfalls könnte Kohélet dazu gerechnet werden, aber nicht mit Nothwendigkeit. Es kann sein, dass er unter Hymnen auch die Klagelieder Jeremiä verstanden hat, wie denn *ὕμνος* auch hin und wieder diese Bedeutung hat. Oder da es zwei Bücher Psalmen gegeben hat, so könnte Josephus diese nebst Hiob und Sprüchen zur dritten Abtheilung gerechnet haben. Kurz aus Josephus Kanon-Aufzählung ist nur das Eine zu entnehmen, dass er das Hohelied nicht für kanonisch gehalten hat, und dass sein Verzeichniss viel zu unbestimmt lautet, als dass man stichhaltige Folgerungen daraus in Bezug auf Koh. ziehen könnte.

Ich hoffe den Leser überzeugt zu haben, dass von Seiten des Kanon keine Einwendung gegen die äusserste Jugend von Kohélet gemacht werden kann, da derselbe erst zu Ende des ersten christl. Jahrhunderts oder noch später zum endgültigen Abschlusse gelangte, und gerade zur Zeit der ersten hagiographischen Sammlung hat dieses Buch keinen Platz darin gefunden. — Für die Jugend desselben wird gewöhnlich auch angeführt, dass im neuen Testamente kein Vers aus demselben citirt wird. Dieser Umstand beweist aber gar nichts. Der ganze Inhalt von Kohélet mit seinem derben Realismus sticht zu sehr gegen die Mystik des Urchristenthums ab, als dass die Verfasser der Evangelien und Episteln hätten Gebrauch von Kohélets Versen machen können. Auch würde das Stillschweigen der neutestamentlichen Schriften über Kohélet zu viel beweisen. Denn die meisten derselben bis auf einige paulinische Briefe sind zur Zeit verfasst worden, als bereits von Kohélet die Rede war. Die Gleichgültigkeit der apostolischen Väter und der ersten Kirchenväter gegen dasselbe beweist

auch nur, dass in der Kirche wie in der Synagoge eine Art Antipathie gegen dasselbe geherrscht hat.

Der letzte Grund dieser Antipathie, die sich zuerst bei den Mitgliedern der Schammaïtischen Schule gezeigt hat, ist noch nicht allseitig untersucht worden. Diese Schule selbst hat ihre Abneigung gegen die Zulassung Kohélet's nicht motivirt. Erst Spätere haben sich darüber ausgesprochen. Ein Zeitgenosse des Mischnah-Redakteurs, Simon b. Manassja, meinte, desswegen sollte Kohélet nicht als heilig angesehen werden, weil der Inhalt nicht ein Produkt der göttlichen Inspiration, sondern der subjektiven Weisheit Salomo's sei: ר' שמעון בן מנסיא אומר קהלת אינו מטמא את הידים שאינו אלא מחכמתו של שלמה (Tosifta Jadaim a. a. O. Trakt. Megilla a. a. O.). Allein dieses Motiv kann nicht die Schammaïtische Schule bei Ausschliessung desselben geleitet haben; denn mit Recht wurde dem Urheber dieser Ansicht entgegengehalten, dass dann auch die Sprüche ausgeschlossen werden müssten: אמרו לו חכמים וכי לא כתב אלא זו בלבד הרי הוא אומר וידבר שלשת אלפים משל (das.). Consequenter dachte Theodorus von Mopsueste (st. 429), welcher aus demselben Grunde auch die Sprüche nicht für echt kanonisch angesehen wissen wollte. *Salomonem proverbia sua et Ecclesiasten ex sua saltem persona ad aliorum utilitatem composuisse, non ex prophetiae accepta gratia, sed saltem prudentia humana.* Die Angabe, man habe Kohélet desswegen perhorrescirt, weil es ketzerische Sätze, welche der Thora widersprächen, enthalte, stammt erst aus dem dritten Jahrhundert und ist ihrer ganzen Haltung nach so ungeschichtlich, dass nicht viel darauf zu geben ist. Die Notiz findet sich mit geringen Varianten in *Pesikta di Rabbi Kahana* VIII (ed. Buber p. 68a; *Pesikta Rabbati* c. XVIII, Midrasch zu Koh. zu Vs. I, 3. Midr. zu Leviticus c. XXVIII, stark verändert babl. Traktat Sabbat p. 30b). Die richtige Lesart derselben ist: ר' שמואל בר יצחק אמר. בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת, לפי שמצאו בו דברים שהם מטים לצד מינות. אמרו כל חכמתו של שלמה כך, שאמר שמח בחור בילדותך? משה אמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. ושלמה אמר והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך . . . כיון שאמר „כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט“ : אמרו יפה

אמר שלמה. Eine ähnliche, aber doch anders lautende Nachricht theilt Hieronymus mit, dass Kohélet wegen ketzerischer Ansichten verworfen werden sollte (Comment. zu K. Ende): *Ajunt Hebraei . . . et hic liber oblitterandus videretur, eo quod vanas asserat Dei creaturas, et totam putaret esse pro nihilo, et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse autoritatem . . . . quod . . . quasi ἀνακεφαλαιώσει . . . . dixerit, finem sermonum: ut scilicet Deum timeamus et ejus praecepta faciamus.* In den citirten agadischen Schriften wird noch ein drittes Motiv für die Absicht, Kohélet zu verwerfen, angegeben, weil darin angegeben sei, jede Bemühung sei eitel, auch die mit dem Studium des Gesetzes (בעמלה של תורה). Ein viertes Motiv giebt ein Gesetzeslehrer im Talmud (das.) an, weil Kohélet sich selbst in manchen Aussprüchen widersprochen. Aus dieser Verschiedenheit der Motivirung geht schon ohne weiteres hervor, dass wir es hier nicht mit einer historischen Tradition zu thun haben, sondern mit einem vagen Hin- u. Herrathen, was wohl der Grund gewesen sein mag, dass K. nicht allgemein beliebt war. Die Angabe, K. hätte aus dem Kanon ausgeschieden werden sollen, d. h. nachdem er bereits aufgenommen war — בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת — ist auch historisch nicht genau. Um die Historicität dieser Angabe so recht zu verdächtigen, heisst es im Talmud Sabbat a. a. O.: Auch die „Sprüche“ hätten ausgeschieden werden sollen, weil Verse derselben einander widersprechen. ואף משלי בקשו לגנוז מפני שדבריו סותרין זה את זה. Aber so weit wir Kunde haben, ist משלי niemals kanonisch beanstandet worden. Und wie vage ist nicht der Ausdruck: „die Weisen“ haben K. dem öffentlichen Gebrauch entziehen oder apokryphisch machen wollen! (בקשו חכמים לגנוז). Welche Weisen? Und zu welcher Zeit? Soll sich das auf die Schule Schammaï's beziehen? Aber diese hat doch nie Koh. als kanonisch anerkannt! Auch passt hier der Schluss: „Salomo hat doch vortrefflich gesprochen“ (יפה אמר שלמה) durchaus nicht. Ich halte alle diese Stellen für homiletische Redewendungen, die keinen Anspruch auf historische Treue machen, und nur den einen Zweck ver-

folgen, die Zuhörer zu belehren und zu unterhalten. Die aus dem Hintergrunde von mehreren Jahrhunderten wie ein Echo herüberklingende Thatsache, dass Kohélet einst angefochten worden ist, legte der eine Agadist auf die eine, der andere auf eine andere Weise aus, um die von ihm beabsichtigte Pointe herauszubringen. Historische Bedeutung haben diese agadischen Relationen durchaus nicht. Wir sind also im Dunkel, aus welchem Grunde die Schamaïtische Schule Kohélet beanstandet hat. Wir sind allerdings nur auf Vermuthungen angewiesen. Entweder hat sie Kohélet nicht als Salomonisch gehalten, oder, was wahrscheinlicher ist, sie hat sich bei den gegen sie selbst gerichteten Pointen unbehaglich gefühlt. Der Vers: „Sei nicht zu fromm" klingt unverkennbar wie ein scharfer Tadel gegen den Schammaïtischen Rigorismus und die religiöse Uebertreibung. Auch manche andere Verse sind gegen den religiösen Uebereifer gerichtet. Eine Schrift mit solchem Inhalte mochten die Schammaiten gescheut haben, als heilig anzuerkennen und gewissermassen als Waffe gegen sich zuzulassen.

Zum Schlusse sei noch einem Einwande begegnet. Wenn der Abschluss des hagiographischen Kanon zur Zeit der Revolution gegen die Römer zuerst zur Sprache gekommen (um 65 *post*), und Kohélet zu Herodes' Zeit, gegen Ende seines Lebens, verfasst worden sein soll, so lägen kaum 80 Jahre zwischen beiden Momenten, und in dieser kurzen Zeit sollte der junge Ursprung desselben vergessen gewesen sein? So dürfte Mancher bedächtig fragen. Allein wenn man die Fülle von aufregenden und erschütternden Begebenheiten bedenkt, welche in diesen 80 Jahren vorgefallen sind und die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, so wird man es nicht unbegreiflich finden, wie der Ursprung eines Buches vergessen sein konnte. Innerhalb dieser Zeit fielen gleich nach Herodes' Tod Aufstände auf allen Punkten Judäa's vor: das Gemetzel in Jerusalem am Rüsttag des Passah, der verheerende Zug des Quintilius Varus durch Judäa (*πόλεμος Οὐάρε*), die Einführung des erbitternden Census und die Hetzerei der Zeloten, die Entsetzung des

Fürsten Archelaos und die Verwandlung Judäa's in eine römische Provinz mit der Anmassung, sogar die Hohenpriester zu ernennen und Eingriffe in das Heiligthum zu machen, die Procuratoren-Wirthschaft, Pontius Pilatus' und Caligula's Versuche, Bilder in den Tempel zu bringen; dann nach der kurzen Regierung Agrippa's I. die Tyrannei der Procuratoren, der Creaturen Claudius' und Nero's, der Meuchelmord der Sikarier, die Wirrnisse durch falsche Messiasse und besonders das unerträgliche Wüthen des Gessius Florus, das zum Aufstand reizte. Alle diese Vorgänge konnten wohl ein Buch dem Gedächtnisse entrücken, das ohne Geräusch in die Welt gesetzt worden war.

II. Die griechische Uebersetzung des Kohélet.

Wenn meine Annahme, dass K. ein literarisches Produkt der Herodianischen Regierungszeit ist, beifällig aufgenommen werden soll, so muss ich noch einem zweiten Widerspruche begegnen, der dagegen erhoben werden könnte. Das Buch ist, wie sämmtliche kanonische und apokryphische Bücher, ins Griechische übersetzt. Die Uebersetzung der kanonischen Schriften, so wird allgemein angenommen, erfolgte, wenn auch nicht gleichzeitig mit der des Pentateuchs, doch nicht gar zu lange nachher. „Aus der Vorrede zu Jesus Sirach können wir ersehen, dass damals (gegen 130 *ante*) ausser dem Pentateuch auch die Nebiim und Ketubim übersetzt waren — wenigstens ist es wahrscheinlich, dass sie damals schon sämmtlich übersetzt waren.“ So urtheilt Bleek (Einl. S. 701). Demgemäss müsste Koh. schon zur Zeit des jüngern Sirach bestanden haben, da es davon schon eine griechische Uebersetzung gegeben haben soll. Indessen ist diese von einem isagogischen Handbuch in's andere wandernde Ansicht nichts weniger als ausgemacht. Abgesehen davon, dass auf die Angabe des Prologs von Sirach dem jüngern wenig zu bauen ist

(vergl. o. S. 152), so lässt sich sonnenklar nachweisen, dass gerade die griechische Uebersetzung von Koh. erst in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts *post* angefertigt worden sein kann.

Bleek bemerkt: „die Uebersetzung des K. schliesst sich besonders genau an den hebr. Text an, zum Theil mit übertriebener Wörtlichkeit, welche in C. VII, 29 bis zur Unverständlichkeit geht. In diesem Verse wird nämlich das Wort את האדם durch *σὺν τὸν ἄνθρωπον* wiedergegeben.“ Aber bei eingehender Untersuchung hätte man finden können, dass der Uebersetzer durchweg das Accusativ-Zeichen את durch *σὺν* übersetzt. Eben so ist את העם XII, 9 übersetzt; II, 17. ושנאתי את החיים = *σὺν τὴν ζωήν*; III, 17. את הצדיק ואת הרשע ישפט = *σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺν τὸν ἀσεβῆ*; VII, 26: את האשה = *σὺν τὴν γυναῖκα*; VIII, 8 לכלא את הרוח = *τοῦ κωλῦσαι σὺν τὸ πνεῦμα*; das. 15: את השמחה *σὺν τὴν εὐφροσύνην*, das. 17 u. XII, 14 את המעשה *σὺν τὸ ποίημα*; XI, 7 את השמש *σὺν τὸν ἥλιον*. Einmal ist *σὺν* mit dem Genitiv construirt, oder eigentlich *σὺν* einfach hingestellt, weil das Verbum den G. regiert IX, 15: זכר את האיש *ἐμνήσθη σὺν τοῦ ἀνδρός*. VII, 14 את זה *σὺν τούτῳ* ist wohl ein Fehler eines geschulten Griechen statt *σὺν τοῦτο*. — V. 6 ist auffallend את האלהים ירא wiedergegeben durch *σὺ τὸν θεὸν φοβοῦ*; dafür haben die Codd. Alex. u. Ephr. Syr. *σὺν*. — Ebenso hat Cod. Complutens. II, 12 את אשר = *σὺν τὰ ὅσα*. — Das oft in Kohélet wiederkehrende את כל ist durch *σύμπας* wiedergegeben, variirend nach Zahl, Geschlecht und Casus, wahrscheinlich eine von Spätern eingeführte Zusammenziehung von *σὺν πᾶς*. In 21 Fällen kommt את ohne *συν* vor. Es wäre sonderbar, dass der Uebersetzer inconsequent verfahren sein soll. Da er zweimal את המעשה *σὺν τ. ποίημα* übersetzt, warum nicht auch III, 11; XI, 5 und VII, 13? Noch mehr, in IX, 15 setzte er überflüssig und störend *σύν*, und in demselben Verse ist את העיר ohne *σὺν* übersetzt. Man muss daher annehmen, dass er in seinem Texte das את nicht so oft hatte, namentlich vor Substantiven mit Suffixen, oder dass das *σὺν* von Copisten übersehen und ausgelassen wurde. Der griechische Text hat manchmal את כל, wo im Hebräischen כל fehlt: III, 11.

את הכלם *σύμπαντα τὸν αἰῶνα*; IV, 2 את המתים, *σύμπαντας τὺς τεθνηκότας*.

Ich habe diesen Punkt geflissentlich in's Einzelne und bis zur Wortklauberei getrieben, weil das pleonastische und scheinbar sinnlose *σὺν* uns den Uebersetzer oder wenigstens die Zeit der Uebersetzung von Koh. offenbaren kann. Ganz neu ist uns dieser Pleonasmus keinesweges. Wir wissen aus Origenes' Hexapla und Hieronymus' Angaben, dass Aquila diese Eigenheit consequent verfolgte. Am treffendsten beschreibt der Letztere die Aquiläische Uebersetzungsweise (ad Pammachium de optimo genere interpretandi): *Aquila proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed et etymologias verborum transferre conatus est . . . quod Hebraei non solum habent ἄρθρα et πρόαρθρα, ille κακοζήλως et syllabas interpretetur et litteras, dicatque, σὺν τὸν ὀρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν, quod graeca et latina lingua non recipit.*

Ich habe in meiner Geschichte d. Juden (B. IV[2] S. 437) zuerst das Motiv dieser Aquiläischen Manier angegeben, dass Methode darin liegt, und dass sie dabei dem Akibaïschen Interpretationssystem treu folgt. Akiba hat bekanntlich gerade auf das Accusativ-Wörtchen את viel Gewicht gelegt und es überall als Amplification des damit verbundenen Substantivbegriffes betrachtet. ר' עקיבא היה דורש כל אתין שבתורה--לרבות (vergl. Grätz Geschichte das. S. 428). Nicht bloss in denjenigen Versen, welche Gesetzesbestimmungen (halachische), sondern auch in solchen, welche historische, prophetische und anderweitige (agadische) Partieen enthalten, hat R. Akiba das Wörtchen את als „mit" und „noch dazu" (*σὺν*) gedeutet; vergl. Midrasch zu Genesis Anfang (II p. 4b), wo gerade das את השמים ואת הארץ gedeutet wird, dass Gott zugleich mit dem Himmel Sonne, Mond und Gestirne und zugleich mit der Erde Bäume, Gräser und das Paradies geschaffen habe. את השמים לרבות חמה ולבנה ומזלות ואת הארץ לרבות אילנות ודשאים וגן עדן. Ebenso deutet Akiba (das. c. 22 p. 25b) das Wörtchen את im Verse Genesis 4, 1. קניתי איש את ה׳, dass nämlich das Elternpaar zugleich mit

Gott das Kind schaffe.[1]) Akiba hat demnach die Accusativ-Partikel את in der Gesammtbibel als „mit“ gefasst und demnach zu deuten gesucht. — Nun verkehrte Aquila mit Akiba (jerus. Traktat Kidduschin I p. 59): תרגם עקילס הגר לפני ר' עקיבא Hieronymus in Jesaiam III, 14: *Akibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumant.* Von ihm hat Aquila diese Interpretationsweise angenommen und daher, um die Wichtigkeit des Wörtchens את nicht verschwinden zu lassen, es überall durch *σὺν* wiedergegeben.

Noch muss hinzugefügt werden, dass Akiba mit dieser exorbitanten Deutung des את ganz allein stand. Sein älterer Zeitgenosse oder Lehrer (Nahum aus Gimso oder Nehemia aus Emmaus) hatte wohl, wie tradirt wird, diese Deutungsmethode eingeführt, aber sie wieder aufgegeben, weil er sie nicht auf den Vers את ה' אלהיך תירא angewendet wissen mochte, weil eine solche Deutung gerade damals, als *υἱὸς τῦ*

---

1) In dieser und anderen Stellen fehlt ein Passus, welcher den Gegensatz zwischen Akiba und seinem Antagonisten Ismael, welcher gerade die Deutung des את verworfen hat, scharf markiren soll. Der Eingang lautet hier und in c. 53 p. 60 l. : ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבא בשביל ששמשת נחום איש גמזו כ"ב שנה (שדרש) . . . אתין וגמין רבויין הדין את דכתיב הכא מהו אמר? Die Antwort lautet so, als wenn Akiba die Deutung Nahums mitgetheilt hätte. So fasst es auch der Talmud Chagiga (p. 12a unten). Diese Auffassung ist aber nicht richtig; denn wenn schon Nahum die Partikel את in diesen Versen gedeutet hätte, dann sieht man nicht ein, warum Akiba eine neue Deutung davon gab und sich darüber expektorirte, dass seine Genossen sich nicht in die Schriftdeutung vertieften. Man muss vielmehr annehmen, dass die Gegenfrage Akiba's ausgefallen ist: ואת מה דרש ביה? „Wie deutest du (Ismael) diese Partikel את?“ Das darauf folgende אמר ליה muss als Antwort Ismaels angesehen werden. Zu Gen. 1, 1 bemerkt Ismael: את sei vor שמים etc. nothwendig, damit man nicht „Himmel u. Erde“ als Subj. ansehe: אלו נאמר: ברא ה' שמים וארץ, היינו אומרים השמים והארץ אלהות הן. Zu Gen. 4, 1. u. 21, 20 bemerkt er, wenn der Gottesname ungeschieden neben dem Substantiv stünde, so klänge es hart: אלו נאמר קניתי איש ה', היה הדבר קשה, ebenso אלו נאמר ויהי אלהים הנער, היה הדבר קשה. Darauf entgegnet Akiba, dass es eine oberflächliche Deutung wäre: שאין אתם יודעים לדרוש; es müsse vielmehr tiefer gefasst werden, את השמים לרבות חמה וכו'. Zu Genesis 4, 1: את ה' . . . לא איש ואשה בלי שכינה u. 21, 20 את הנער הוא וחמריו וגמליו ובני ביתו. Nur auf diese Weise sind diese Stellen verständlich, dass Ismael את für einfach, Akiba dagegen pleonastisch und deutungsfähig gehalten hat.

θεῷ als *ὁμοούσιος* angesehen wurde, verfänglich schien. Wie es scheint, hat dieser Vorgänger diese Interpretation auch nur auf die pentateuchisch-gesetzlichen Partieen angewendet. R. Akiba dagegen, der selbst vor der Deutung des Verses את ה׳ nicht zurückschreckte, dehnte sie auf die ganze Bibel aus: היה דורש כל אתין. Ismael war ein entschiedener Gegner des Akibaïschen Interpretationssystems und bekämpfte besonders die Deutung des את. So kann die Uebersetzung des את durch *σὺν* nur mit Anlehnung an Akiba geschehen sein. Um wieder auf die griech. Uebersetzung von Kohélet zurückzukommen, so ist es nach dem Vorangegangenen unzweifelhaft, dass der Interpret nur ein Jünger Akiba's gewesen sein oder in Akiba's Blüthezeit übersetzt haben kann (um 120-135 *post*).

Freilich entsteht dadurch eine neue Schwierigkeit. Zunächst müsste man annehmen, dass der griechische Uebersetzer von Koh., dessen Produkt den LXX einverleibt wurde, Aquila gewesen ist, von dem wir wissen, dass er das את durch *σὺν* wiedergegeben hat. Allein Origenes kannte und benutzte eine andere griechische Uebersetzung zu Koh. von Aquila, die er in der Hexapla angebracht hat, und von der wir noch Fragmente in Montfaucon's und anderen Sammlungen der hexaplarischen Ueberreste und in Middeldorpf's Codex-Syriaco-hexaplaris besitzen. Hat es demnach eine selbstständige griechische Uebersetzung des Aquila zu Koh. gegeben, so kann die in der LXX enthaltene Uebersetzung nicht von Aquila stammen. Man müsste also annehmen, dass es neben Aquila noch einen andern griechischen Uebersetzer gegeben habe, der ein Zeitgenosse Akiba's gewesen sei und dessen Interpretationssystem adoptirt habe. Aber diese Annahme kann nicht befriedigen. Es hat allerdings, wie aus vielen Notizen bekannt ist, neben LXX, Aquila, Theodotion, Symmachos und den Urhebern der Quinta, Sexta uud Septima noch andere griechische Uebersetzer gegeben. Allein wenn es neben Aquila einen zeitgenössischen Uebersetzer gegeben haben sollte, der dieselbe Uebersetzungsmethode befolgt

hätte, so wäre sein Name dem Talmud und Origenes nicht unbekannt geblieben.

Indessen ist diese Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Es ist bekannt, dass Aquila eine zwiefache Uebersetzung der Bibel angelegt hat. Die zweite war viel genauer, als die erste, d. h. sie schloss sich enger an den hebräischen Text an, sie war wörtlicher. Hieronymus in Ezechielem: *Aquilae vero secunda editio, quam Hebraeei κατ' ἀκρίβειαν nominant, translulit*, etc. Die Aquiläische Uebersetzung also, welche, wie sie Hieronymus charakterisirt, *syllabas interpretetur et literas*, war später angelegt. Daraus folgt, dass die Aquiläische Uebersetzung, welche σὺν für את setzt, eben die jüngere war; die ältere war nicht so sklavisch-wörtlich. — Auch im jerusalemischen Talmud ist eine Andeutung vorhanden, dass Aquila zu verschiedenen Zeiten und nach verschiedenen Interpretationssystemen die Schrift übersetzt hat. Neben der Nachricht (o. S. 176), dass Akylas vor Akiba (d. h. in seinem Sinne) übersetzt hat, findet sich eine andere, dass er vor den älteren Gesetzeslehrern Elieser ben Hyrkanos und Josua übersetzt habe, wofür sie ihn gelobt haben: תרגם עקילס הגר התורה לפני ר' אליעזר ולפני ר' יהושע וקלסו אותו. (Trakt. Megilla I p. 72c oben). Im babyl. Talmud Trakt. Megilla p. 3a ist noch deutlicher angegeben, dass die Aquiläische Uebersetzung durch Eingebung Elieser's und Josua's entstanden sei: תרגום של תורה אונקלוס[1] הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע. Diese beiden Gesetzeslehrer fungirten um 90—120 *post*, Akiba dagegen um 120—135. Da Elieser überhaupt ein Gegner von Schrift-Deutungen war und Josua mindestens die Partikel את nicht gedeutet hat, so kann man als entschieden annehmen, dass die Aquiläische Uebersetzung, welche unter ihren Augen und durch ihre Inspiration entstanden ist, die *editio prima*, noch nicht die Wiedergabe des את durch σὺν enthalten hat. Nach ihrem Tode muss Aquila die Bekanntschaft Akiba's gemacht haben, als dieser

1) Es braucht nicht bewiesen zu werden, dass אינקלס nur eine Variante von עקילס ist.

die erste Autorität Judäas geworden war und auch bei den auswärtigen Gemeinden in Achtung stand. Da nun Akiba ein ganz neues Deutungssystem eingeführt hatte, so hat sich, wie es scheint, Aquila davon bestimmen lassen, seine erste Uebersetzung als nicht ganz richtig zu verwerfen und eine *secunda editio* anzulegen, welche den Charakter *κατ' ἀκρίβειαν* an sich trug, d. h. unter Anderm auch das *σὺν* enthielt. Da aber die *prima editio* bereits seit einer Reihe von Jahren in Circulation war, so konnte sie von der zweiten, genaueren nicht verdrängt werden. Noch zu Hieronymus' Zeit Ende des IV. und Anf. des V. Jahrh. scheinen noch beide Uebersetzungen neben einander bestanden zu haben.

Es hat also ohne Zweifel auch von Koh. zweierlei Uebersetzungen des Aquila gegeben, und zwar die ungenaue *prima editio* aus der Zeit Eliesers und Josua's und die *secunda editio κατ' ἀκρίβειαν* aus der Zeit Akiba's. Die Septuagintal-Uebersetzung von Kohélet, welche *σὺν* für את wiedergiebt, kann demnach die *secunda editio* sein. Wie der Septuagintal-Kanon die Uebersetzung Theodotion's (der erst um 160 blühte) zu Daniel aufgenommen hat, so kann er auch die Aquiläische Uebersetzung zu Kohélet aufgenommen haben. Enthält er doch auch die Uebersetzung von Judith und Tobit, die höchst wahrscheinlich erst im zweiten Jahrh. entstanden und noch später übersetzt sind. Die Uebersetzung dagegen, welche den Namen Aquila's trägt, und von der wir nur hexaplarische Fragmente haben, kann aus der *prima* oder *secunda editio* ausgezogen sein. Auf jeden Fall ist es unwiderleglich, dass Kohélet nicht vor dem zweiten Jahrhundert ins Griechische übersetzt worden ist, was ein Beweis mehr für die Jugend dieses Buches ist.

III. Gräcismen in Kohélet.

Als der Kanonicus Zirkel zuerst darauf gekommen war, dass sich in Kohélet der Einfluss griechischer Sprachelemente zeigt, gerieth er in eine Freude, welche der Entdecker einer neuen Welt empfindet. „Mit der Entdeckung,

dass Gräcismen im Prediger vorkommen, dass folglich die Erscheinung desselben in die späteste Zeit der jüdischen Staatsverfassung herabsinke, schloss sich mir auf einmal ein neuer Horizont auf" (Untersuchungen über K. Vorrede XV). Es erhob sich aber sofort ein so entschiedener Widerspruch gegen diese Entdeckung, wie gegen ein exegetisches Luftschloss, dass sich spätere Forscher scheuten, diesen Punkt auch nur in Betracht zu ziehen. E. Chr. Schmidt verfasste zur Entgegnung ein ganzes Buch. Eichhorn, durch seine Bibliothek der biblischen Literatur damals Tonangeber auf dem Gebiete der Exegese, führte eine Reihe von Argumenten dagegen auf (in einer Recension 1792 IV, 904 fg.), und hiermit war die Entdeckung wie vergraben oder wurde in den isagogischen Handbüchern nur noch als Curiosität aufgeführt. Und doch sprechen einige von Zirkel geltend gemachte Beispiele so entschieden für Gräcismen, dass selbst sein Hauptgegner Schmidt nicht umhin konnte, ihm ein Zugeständniss zu machen. Wenn er wie andere Gegner auch das Wort פתגם nicht als griechisch *φθέγμα* anerkennen mochte, so musste er doch einräumen, dass das Beiwort יפה in K. durchaus dem griechischen *καλός* entspricht (Schmidt S. 281).

Zum Theil hatte Zirkel selbst Schuld daran, dass seine Entdeckung keine Gnade gefunden hat. Er hat zu viel beweisen wollen. Alle schwierigen Wörter und Wendungen in K. — und deren giebt es nicht wenige — die er durch hebräische Parallelen und Analogieen nicht erklären konnte, versuchte er auf hellenischem Wege zu lösen. Er ging gar nicht auf die Untersuchungen ein, ob die dem Griechischen scheinbar entsprechenden Wörter im Neu-Hebräischen überhaupt Eingang gefunden, so zu sagen Bürgerrecht erlangt haben, sondern begnügte sich mit einem scheinbaren griechischen Analogon. Daher sind von den von ihm angeführten Beispielen nur wenige stichhaltig. Aber auch diese genügen, die Thatsache zu fixiren, dass die Sprache in K. von Gräcismen beherrscht ist.

Um diesen Punkt zum Abschluss zu bringen, werde ich die von Zirkel beigebrachten unbeweisbaren und zweifelhaften

Beispiele kurz anführen und dann meinerseits neue Momente hinzufügen. — Was auch von verschiedenen Seiten dagegen geltend gemacht wurde, das Wort פתגם, das Zirkel als das griechische *φϑέγμα* erkannt hat, ist durchaus griechischen Ursprungs. Es ist bisher nicht gelungen, den persischen Ursprung desselben befriedigend zu ermitteln. Das Wort kommt in Syrischer, Chaldäischer und in der talmudischen Literatur zu häufig vor, als dass an dessen Bedeutung gezweifelt werden könnte. Sämmtliche Nüancen dieses Wortes lassen sich ungezwungen auf das Griechische zurückführen. Daher kann man das Argument nicht abweisen, dass sämmtliche biblische Schriften, in denen das Wort פתגם vorkommt (Esra d. h. Chronik, Daniel, Esther), der griechischen Zeit angehören. — Das zweite schlagende Beispiel ist יפה, das sich durchaus nur durch *καλὸς* erklären lässt. Zirkel hat nicht einmal die ganze Beweiskraft ausgebeutet, welche darin liegt. Der Vers הנה אשר ראיתי טוב אשר יפה (V, 17) erscheint schleppend, wenn man dabei nicht an *καλὸν κἀγαϑὸν* denkt. Das Wort יפה für „gut u. richtig" hat sich in der neuhebr. Literatur vollständig eingebürgert. — Schlagend ist auch die von Zirkel gemachte Parallelisirung des Verbums תור in Kohelet mit *σκέπτεσϑαι*, „kundschaften und forschen" (zu S. 159). Auch seine Erklärung von ביום טוב (VII, 14) durch *εὐημερία* „Glück" empfiehlt sich als richtig. Endlich spräche auch noch für einen Gräcismus כי זה כל האדם = *τȣ̃το παντὸς ἀνϑρώπȣ* scil. *πρᾶγμα*, wenn diese Construktion nicht im Nachtrag stünde, der unzweifelhaft aus späterer Zeit stammt, und wenn nicht die Peschito eine andere Leseart dafür hätte (s. Comment. S. 43). Aber die Gräcismen פתגם, יפה, תור und allenfalls auch יום טוב kann nur der exegetische Eigensinn leugnen.

Die übrigen von Zirkel gesammelten Beispiele von Gräcismen sind entweder unrichtig oder gezwungen oder nicht schlagend. 1) ולעשות טוב (III, 12) erklärt Z. durch *εὖ πράττειν*; allein der Zusammenhang erfordert ולראות טוב (s. Glossar ראה). — 2) ויעשם כצל (VI, 12) parallelisirt er mit *διάγειν* im Sinne von „zubringen"; es ist aber un-

nöthig. — 3) הילד השני (IV, 15) = *δεύτερος τȣ̃ βασιλέως*; man braucht aber dazu nicht die griechische Analogie. 4) משל בכסילים (IX, 17) analogisirt Z. mit *πρῶτος* (*πρωτεύειν*) *ἐν τοῖς ἄφροσι*, ist aber für den Sinn unnöthig. 5) ולאחז בסכלות (II, 3) durch *καταλαβεῖν* zu erklären ist überflüssig, da das Wort auch im Hebräischen diese Bedeutung hat. Eben so wenig braucht 6) אהב כסף *φιλάργυρος* oder 7) ארך רוח, גבה רוח *ὑψηλόφρων* oder *μακρόθυμος* nachgebildet zu sein, oder das Verbum שלט *κυριεύειν*. 9) מלא bedeutet auch im Hebräischen „sich sättigen“ und braucht nicht dem griechischen *πληρȣ̃σθαι* zu entsprechen. 10) מצא kann figürlich auch vom geistigen Finden gebraucht sein, unabhängig von *εὑρίσκειν*. 11) יחבר אל כל החיים durch *τίς συζήσει πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις* zu erklären, ist gezwungen. 12) הֲלָךְ־נפש mit *ὅρμη τῆς ψυχῆς* ist nicht richtig, eben so wie 13) במדעך *ἐν τῇ συνειδώσει σȣ*. 14) Ueberraschend ist Zirkels Parallelisirung des schwierigen Verses (V. 19): האלהים מענה בשמחת לבו mit *θεὸς ἀμείβεται* (*αὐτὸν*) *εὐφροσύνῃ τῆς καρδίας*. Allein im Verbum *ἀμείβεσθαι* liegt zugleich der Begriff von „erwiedern und vergelten“, nicht aber im Verbum ענה. Ausserdem kommt die Bedeutung „vergelten“ bei diesem Verbum nicht einmal in der neuhebräischen Literatur vor, und das ist immer bedenklich.

Zirkel hat aber einige Gräcismen in Koh. übersehen, die noch entschiedenere Beweiskraft haben. אדם wird (VII, 28—29) geradezu als „Mann“ im Gegensatz zum Weibe gebraucht, was nur dem griechischen *ἄνθρωπος* analog sein kann. — ראה wird öfter in der Bedeutung „wissen, erfahren“= ידע gebraucht. Dieser Sprachgebrauch kann nur durch das griechische *ἰδεῖν* und *εἰδέναι* entstanden sein, und er hat sich auch im Neuhebräischen, wie יפה für „gut“ erhalten. — חלה oder חֳלִי bedeutet nur im Kohélet ein geistiges Uebel, wie das griechische *νόσος*. — נולד רש (IV. 14) kann nur die Bedeutung „werden“ haben, die es auch in der Mischnah-Literatur hat, wie (Abot II, 9) הרואה את הנולד „der das „Werdende“ voraussiehet“; (Nedarim IX.) פותחין בנולד, „man leitet ein (durch Fragen auf) das Werdende.“ Solches kann nur durch die Vertrautheit mit dem griechischen Sprachgebrauche

entstanden sein und zwar von der Verwandtschaft von *γεννάω* und *γίγνομαι.* — Die Phrase תחת השמש, „unter der Sonne," in der Bedeutung: „hier auf Erden", kommt nur in K. und in sonst keinem anderen biblischen Buche vor, und zwar hier mehr als 20 mal. Diese Phrase kann nur dem griechischen Sprachgebrauche *ὑφ' ἡλίῳ*, entlehnt sein. — Das äusserst räthselhafte Wort שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת (II, 2) kann nur Sänfte oder Tragstuhl bedeuten [1]). Das Wort kommt in diesem Sinne häufig in der Mischnah vor, häufiger als das hebräische כסא (Trakt. Jom Tob. 25b) אין יוצאין בכסא, und auch häufiger als das ebenfalls dem Lat. entlehnte *lectica* in der Form גלוגדקא (das.) זקן אחד . . היה יוצא בגלוגדקא. Nun kann שִׁדה nur das lateinische *sedes* sein, das ins Griechische in der Form *σέδα* oder *σέδας* überging. Hier haben wir entschieden ein gräco-latinisches Wort im Kohelet. Die Entlehnung aus dem lateinischen Sprachgebrauche scheint auch in dem Worte מלאה (XI, 5) kenntlich zu sein. Im Sinne, „schwangere Frau", kommt es auch in der Mischnah-Sprache vor: יצאת מלאה (Jebamot XVI, 1; Nidda p. 29 b), „sie ging in schwangerem Zustande fort"; nur im Lat. ist *plena* in diesem Sinne gebraucht. Endlich lässt sich der Vers שלח לחמך על פני המים nur durch die griechische Phraseologie *σπείρειν εἰς τὸ ὕδωρ* oder *ἐν τῷ ὕδατι* erklären (vergl. Comment. S. 127).

Ist damit unerschütterlich das Vorhandensein von Gräcismen im Kohélet erwiesen und damit auch seine Entstehung in der Zeit, als in Judäa und Jerusalem griechische Elemente in die Sprache eingedrungen waren, so lässt sich aus einigen angeführten Beispielen die Zeit noch mehr einschränken. Denn der griechische Einfluss auf die Sprache in Judäa begann schon in der ersten Zeit der Diadochen um 300 *ante* und pflanzte sich fort bis zur Zeit

---

1) In Palästina hat man שִׁדה stets durch „Sänfte" erklärt. (Bab. Tr. Gittin p. 68[a]). שדה ושדות: הכא תרגימי שידא ושדתין במערבא שדתא d. h. Hier (in Babylonien) übersetzt man das Wort durch: männliche und weibliche Dämonen, in Palästina dagegen durch: Sänfte; vergl. jerus. Tr. Taanit p. 69[a]: פ׳ שידות של מתכות היו בשיחין: in Sichin gab es 80 Sänften aus Metall.

der Mischnah-Redaktion und noch weiter hinab. Der jerusalemische Talmud und die Midrasch-Literatur ist voll von Gräcismen, welche sich sogar neben gleichbedeutenden hebräischen Wörtern behauptet haben. Die griechischen Sprachelemente in Koh. würden also nur im Allgemeinen beweisen, dass das Buch nicht vor der graeco-macedonischen Zeit entstanden ist. Allein es kommen, genau genommen, auch Latinismen vor. Ist שדה = *σέδα*, *sedes* = *sella*, so zeigt sich darin zugleich lateinischer Spracheinfluss, eben so wie in dem Worte מלאה = *plena*, schwangere Frau. Achten wir auf dieses Moment, so wird sich auch Manches im Koh. aus dem römischen Leben erklären lassen. Der Vers (VII, 19) החכמה תעז לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר, „die Weisheit hilft dem Weisen mehr, als zehn Stadtbeamte, welche in der Stadt waren“, weist wahrscheinlich auf das Decurionat hin (vergl. Comment. S. 96). In den römischen Municipien und Colonien bestand bekanntlich der städtische Senat aus einem Decemvirat oder den Decuriones, ursprünglich ein Collegium von zehn Männern, später wurde die Zahl gleichgültig. Dass im jüdisch-religiösen Leben zehn Männer (עשרה, מנין) die Gemeinde im Kleinen bildet (עדה), stammt wahrscheinlich aus dem römischen Municipal-Decurionat. Der Verfasser von Kohélet gab dieses Wort sehr deutlich durch עשרה שליטים wieder. Er kannte demnach recht gut diese Municipal-Einrichtung, ja er scheint sich über die Zopfweisheit dieser Stadträthe lustig zu machen (vergl. Comment. S. 118). Ist dem so, so können wir Kohélets Abfassungszeit in die römische Epoche versetzen, und da so Vieles in demselben auf Herodes hinweist, so hat diese Annahme auch von einer andern Seite eine feste Stütze.

Glossar.

In Kohélet kommen mehrere Wörter vor, die sich in der althebr. Literatur nicht finden, nenne man sie Aramäismen oder Neuhebräismen. Andere Wörter haben hier eine eigenthümliche Bedeutung erlangt. Da die hebr. Lexica gerade in diesem Punkte vage sind, weil ihnen der neuhebräische Sprachkreis nicht vollständig erschlossen war, oder weil sie Kohélet's Sprachweise nicht gründlich erkannt haben, so halte ich es für nöthig, einen Ueberblick über diese Spracherscheinungen zu geben, die Etymologie derselben zu entwickeln und die Bedeutung durch anderweitige Analogien festzustellen.

1. אֲבִיּוֹנָה Kapperfrucht, männliche Ruthe. In Kohélet kommt es nur einmal vor, aber sehr oft in der talm. Liter. vergl. Aruch s. v. צלף. Es ist sehr viel über dieses Wort geschrieben worden; vergl. ausser den Comment. zu Koh., Gesenius Thesaurus s. v. und Winer, biblisches Realwörterbuch Art. Kappern. Das einzige Richtige bietet die Vergleichung mit dem arabischen عتر, das zugleich *capparis*, *penis erectus* und *hasta* bedeutet. Die Benennung kommt wohl davon her, dass die längliche Frucht der *capparis spinosa et aegyptiaca* dem membrum ähnlich ist, ein langer Stil und an der Spitze eine olivenförmige Schote gleich der glans. Die Ansicht Gesenius', dass die Identification davon herkommen soll, weil die Kapper auch *ad venerem* reize, hat Winer gründlich widerlegt.

Etymologisch kann das Wort auch nicht von אבה stammen, weil dieses Verbum nicht „wünschen“, sondern „zustimmen, einwilligen“ bedeutet. Es scheint vielmehr mit אביון zusammenzuhängen. Auf der Aehnlichkeit der Kapperfrucht mit dem *membrum* beruht vielleicht die Bezeichnung im Talmud (babyl. Jom Tob. p. 25 b): ג׳ עזים הן. ישראל באומות; כלב בחיות, תרנגול בעופות. ויש אומרים אף עז בבהמה דקה ויש אומרים אף צלף באילנות: „Drei sind frech . . . Einige sagen auch die Kapper unter den Bäumen“, von dem Umstande nämlich dass sie eine Art *membrum* sichtbarlich ausstreckt.

2. אִלּוּ, wenn, eine problematische Bedingungspartikel wie das hebräische לוּ in aramäischer Form mit vorgesetztem א. Das W. kommt nur in Esther VII, 7 und Kohélet VI, 6 und IV, 10. ואילו vor, häufig im Talmud. Der letzt angeführte Vers wird zwar allgemein als zusammengesetzt aus ואי לו „weh ihm“ genommen, diese Erklärung ist aber unpassend.

3. בטל, feiern, müssig sein. Obwohl ein echt semitisches W., kommt es doch hebr. nur in K., Esther und in der Mischnah-Lit. vor.

4. בבן s. בן.

5. בן חורים, ein Freigeborner, ein oft im Neuhebr. gebrauchtes Wort; fem. בת חורים, eine Freigeborne.

6. גּוּמָּץ Grube, ein echt hebr. Wort (nur in K.). Bekanntlich haben die Wörter, welche im hebr. mit צ lauten, im Aram. ע. Idiomgerecht lautet daher das W. im Syrischen גומעה u. גומצתא und mit elidirtem Guttural גומתא, im Chald. גומא. Nichts destoweniger kommt auch im Syr. die hebr. Form גומצא vor. Der Begriff „graben, scharren“ liegt auch im Verb. יגמא ארץ (Hiob 39, 24) mit abgeschwächtem Guttural gleich יגמע.

על דברת s. דברת.

7. הבל, Dunst, Hauch, vergänglich, nichtig, thöricht, übel.

Das tiefere Verständniss von K. hängt von der richtigen Auffassung der Begriffe ab, welche in diesem W. enthalten sind. Es kommt im Arab. nicht vor. Die Grundbedeutung ist auch nur aus dem Neuhebr. kenntlich, wo es

als warme Exhalation vorkommt, die vom Körper oder aus dem Munde ausströmt. Am besten giebt es der Grundbedeutung nach Aquila wieder: *ἀτμὶς ἀτμίδων*. In Prov. 21, 6. הֶבֶל נִדָּף liegt vielleicht noch diese Bedeutung zu Grunde: „verwehter Dunst“. In so fern ist הבל noch viel flüchtiger, wesenloser und vergänglicher als רוח, mit dem es poetisch identificirt wird (Jes. 57, 13). Auch mit dem flüchtigen Schatten wird es parallelisirt (*ψ*. 144, 4). Die nächste metaphorische Bedeutung des W. als adj. oder adv. ist daher „vergänglich, nichtig.“ (Prov. 31, 30): שקר החן והבל היופי. Auch die Bedeutung „nutzlos, vergeblich“ hat es (Jes. 30, 7): ומצרים הבל וריק יעזרו, auch Zach. 10, 2. Auch „täuschend, unzuverlässig“ bedeutet es (parallel mit כזב, שקר und שוא (*ψ*. 62, 10) הבל בני אדם. In K. kommen alle diese Bedeutungen d. W. vor, aber es hat noch einige andere. Am meisten erscheint es in der Bed. „wesenlos, vergeblich, unbeständig, vergänglich, nichtig“ und ist dann mit רעות רוח zusammengestellt. So z. B. ימי הבלי VII, 15; ימי הבלך IX, 9. In so fern die Unbeständigkeit der Lebensgüter beklagenswerth ist, hat es in K. auch die Bedeutung „übel, Uebelstand,“ identisch mit רעה oder ענין רע. Knobel hat zwar ebenfalls auf diese Bed. hingewiesen (S. 112), aber sie nicht überall lucid gemacht: (II, 21.): גם זה הבל ורעה רבה, IV, 8; VI, 2, VIII, 10; 14.

Auch die Bedeutung „Thorheit“ hat es (V. 6, 9. VI, 11) יש דברים הרבה מרבים הבל (VII, 6 vergl. o. S. 91 fg.). Diese Bedeutungen erschöpfen wohl die darin liegenden Begriffe. Ueber VI, 4 בהבל בא vergl. Comment. S. 89 und XI, 8 כל שבא הבל o. S. 130.

8. חֵלֶךְ in Verbindung mit נפש „Schwinden des Leibes, Kasteiung“. Das Verbum hat auch die Bedeutung schwinden, wie אזל. Im Niphal entschieden: *ψ*. 109, 23. כצל כנטותו נהלכתי. Aber auch Kal: Hosea 6, 4; 13, 3 כטל משכים הלך. Hiob 14, 20 תתקפהו לנצח ויהלך; auch das. 16, 6.

9. זמן Zeit kommt nur in nachexilischen Schriften vor, Nehemia, Esther, Daniel.

10. חוץ, ausgenommen welches nur in K. II, 25 als Partikal gebraucht wird, (O. *παρέξ*) kann nur dem Ara-

mäischen בר nachgebildet sein, welches „Feld, Strasse, draussen, ausserhalb und ausser, ausgenommen“ bedeutet. Im Neuhebr. der Mischnah kommt es häufig in diesem Sinne als Partikel vor, mit מן oder .מ construirt: ח״ץ מן היין (Berachot VI, 1) „ausgenommen den Wein“: ח״ץ מן הקטנה שבקטנות (Kidduschin III, 10): ausgenommen die allerjüngste.

11. חָבֵר Freund IV, 10. Im Althebr. bedeutet das W. lediglich Genosse, Anhänger; im Neuhebr. steht es für רֵעַ; eben so H. L. 1, 7; 8, 13.

12. חפץ Sache, Wohlgefallen. Obwohl der Uebergang von „Wohlgefallen haben, wünschen, wollen“ zum Begriffe „Sache“ in den übrigen semitischen Sprachen nachgewiesen ist: arab. شيى wollen, شى Sache, Syrisch צבא — צבו, und obwohl im Neuhebr. die Bedeutung חפץ für „Sache“ unwiderleglich ist, so giebt es doch noch eigensinnige Erkll., welche es für Koh. leugnen. Hier kommt das W. in dieser Bedeutung viermal vor. III, 1, 17; V, 7; VIII, 6. Indessen hat sich diese Bedeutung doch erst im Exil ausgebildet, wahrscheinlich nach Analogie des Aramäischen, eigentlich „etwas Wünschenswerthes, eine angenehme Sache.“ In den vorexilischen Schriften hat es noch nicht diese Bedeutung, auch nicht Hiob 21, 21; 22, 3. In Deuterojesaja taucht diese Bedeutung zuerst auf 48, 14; 53, 10; 58, 3; 13; dann in Einleitung zu Spr. 3, 15; 8, 11. In Ps. 111, 2 דרושים לכל חפציהם „sehenswerth für alle ihre . . .“ ist die Bedeutung zweifelhaft. — Indessen hat das Wort auch in K. die alte Bedeutung in einigen Versen. — חפץ bedeutet auch „nützlich“ כלי אין חפץ בו. Daher דברי חפץ, nützliche, zweckmässige Worte, Spruchsentenzen XII. 10.

13. חשבון Klugheit, List in dieser Form und Bedeutung nur K. VII, 25, 27; IX, 10 plur. חשבנות, auch II Chr. 26, 15. Im Mischnah-Idiom bedeutet es Rechnung und scheint wie *λογισμός* auch die Bedeutung „Ueberlegung, Klugheit“ angenommen zu haben.

14. יתרון, Nutzen, Gewinn. Dieses nur in K. und zwar 9 mal vorkommende W. lässt sich nicht gut aus der Bedeutung der Wurzel im klassischen Hebr. ableiten. Hier

bedeutet es nämlich in der Form יֶתֶר lediglich „Ueberbleibsel, Hinterlassenschaft“ und „Ueberschuss“ allenfalls auch „Vorzug.“ Dagegen in K. bedeutet יתרון meistens „Gewinn, Nutzen“ wie im Syr. יותרנא. Selbst in II, 13. יתרון לחכמה und כיתרון האור מן החשך liegt der Begriff von Nutzen, Nützlichkeit zu Grunde. Den Begriff Vorzug giebt K. durch מותר (III, 19) wieder. Die Septuaginta oder Aquila (s. o. S. 179) übersetzten es in vager Buchstäblichkeit durch *περίσσεια*, obwohl das griechische W. gar nicht dieselbe Bedeutung hat. Dagegen giebt es die Peschito gut durch יותרנא wieder selbst in II, 13: ואית יותרנא בחכמתא יתיר מן סכלותא. In V, 10 ומה כשרון לבעליה muss man יתרון lesen, auch in VII, 11. ויתר לראי השמש, wo die O *περίσσεια* haben, also auch יתרון. Selbst in VI, 8 מה יותר לחכם lesen O u. Syr. יתרון: *ὅτι περίσσεια τῷ σοφῷ*, מטול דאית יותרנא לחכימא.

15. כבר lange vorher, längst. Nur in K. öfter, so wie im Neuhebr. Im Syrischen nicht in dieser Bedeutung. In בשכבר הימים הבאים II, 16 ist noch die substantivische Basis kenntlich. Es stammt ohne Zweifel von כביר gross, mächtig, und ist nach Analogie des Griechischen *μακρόν* von *μακρός* gebildet, auch von der Zeit gebraucht, „lange, längst und vorher.“

16. בכן, כן, so, solchergestalt. Nur in K. VIII, 10 und Esther 4, 16. Es ist etwas stärker als כן und ist wie die neuhebräischen Partikeln gebildet mit präfixalem ב, so בכך von כך = ככה, und ebenso im Aramäischen אדין — באדין.

17. כשר tauglich, meistens in Koh. als verb. XI, 6, X, 10 (?) Esther 5, 5; und als Nomen כשרון, Anstrengung II, 21, IV, 4; dagegen V. 10 ומה כשרון לבעליה muss wohl in יתרון emendirt werden. Die hergebrachte Ableitung כשר = ישר befriedigt keinesweges, auch lautlich verwandelt sich nicht י in כ; wenn auch ישיש u. קשיש vorkommt, so scheint das י eher eine Abschwächung des k-Lautes zu sein. Die ausgeprägten Bedeutungen, die der Stamm im Syrischen, im Chaldäischen und im Neuhebräischen hat, lassen sich unmöglich an die Grundbedeutung „gerade und recht sein“ anlehnen. Gehen wir vom Neuhebräischen aus. In dieser

Literatur wird כשר dem פסול entgegengesetzt. Das Letztere bedeutet im Althebr. u. Syrischen „Steine behauen“, im Neuhebr. u. Chaldäischen wird es auch auf andere Objekte übergetragen, Pflanzen beschneiden. Der werthlose Abgang heisst פסולת; übertragen: „untauglich machen, Münzen ausser Cours setzen“, מטבע שפסלתו מלכות (s. Levy chald. Lexicon II. s. v.). Das entgegengesetzte Wort muss also ursprünglich und sinnlich eine entgegengesetzte Bedeutung haben. Nun bedeutet כשור, כשורא pl. כשורי Balken oder Bretter, die bereits behauen und zum Bau tauglich gemacht sind. (Traktat Baba Kama p. 96[a].): גיבה ועבדינהו כשורי, Holzstücke, die man zu Balken gemacht hat. כי כשורי לצלמי, wie Bretter zu Holzbildern. Im Syrischen כשירי *trabes ita ordinatae, ut per eas lux transeat.* In der syrischen Version wird חרוצים einmal wiedergegeben mit כשירָא fleissig, arbeitsam (Spr. 10, 4); גבורה durch כשירותא (Koh. 10, 17), die Verba הצליח und השכיל öfter durch כשר. Die Grundbedeutung des Verbum scheint demnach zu sein: Balken, Bohlen machen, zum Bau vorbereiten, tauglich machen. Davon hat im Neuhebr. das Hifil הכשיר die allgemeine Bedeutung: ein Werk vorbereiten; מכשירין „die Mittel, etwas zu bereiten“, auch die Bedeutung „veranlassen“ ist darin involvirt (Baba Kama I 2) כל שחבתי בשמירתי הכשרתי את נזקי, „den Schaden jedes Dinges habe ich veranlasst, dessen Obhut mir obliegt“ (und ich sie vernachlässigt habe). Als Substant. bedeutet es auch „Tauglichkeit“: שעת הַכֹּשֶׁר und כשר „tauglich, passend“ (Esther), „zum Genusse tauglich.“ — Da eine gewisse Kraftanstrengung und Emsigkeit dazu gehört, die rauhen Stämme zu glatt gehauenen Balken zu machen, so bedeutet כשיר arbeitsam und כשירותא, Kraft, Stärke. — In K. IV, 4 כשרון המעשה bedeutet es gewiss „Anstrengung“; und so giebt es auch Symmachos ziemlich gut wieder durch *γοργότης*, Heftigkeit, Lebhaftigkeit; folglich muss es auch an der ersten Stelle so genommen werden. LXX geben es beidemal vage durch *ἀνδρία* wieder. Das Verbum geben die griechischen Verss. ungenau wieder, Aq. durch *εὐθετεῖν* (und wahrscheinlich auch Sym.), LXX durch *στοιχεῖν*. יכשר bedeutet wohl: „welches tauglich, tüchtig sein wird.“ In ויתרון הכשיר חכמה

kann man nicht einmal mit aller Bestimmtheit sagen, ob es ein Verb. oder Adj. ist. Der Punktation nach sieht es wie ein Verbum aus; aber die griechischen Versionen und die Peschito geben es als Adj. wieder, LXX Genit. *ἀνδρίου* (?), Sym. *γοργευσάμενος*. P. כשירא, als wenn sie הַכָּשִׁיר gelesen hätten.

18. לוה begleiten. Dieses W., welches im Althebr. lediglich bedeutet: „sich anschliessen, schmiegen, Client sein“, und davon „sich vom Patron Geld borgen“, hat in K. VIII, 15 והוא ילונו die Bedeutung „begleiten“, wie im Syr. und Neuhebr.: הלוית המת, „dem Todten das Geleite geben.“ Auf diese Bedeutung, welche die Jugend verräth, hat Ant. Theod. Hartmann in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1829. Th. I aufmerksam gemacht. Sollte es dem griechischen *ἀκολουθεῖν* nachgebildet sein, das auch „geleiten“ bedeutet?

19. לעמת, כל עמת entsprechend, gerade so, wie. VII, 14; V, 15. Die Grundbedeutung von עֻמָּה ist „Gesellschaft“ (von עם) und „Gleichheit“, und mit ל verbunden לעמת zu einer Partikel umgebildet: „entsprechend, ganz gleich“ (Chronik I, 25, 8), auch „in gleicher Linie, gerade vor.” Die neuhebräische Sprache liebt es, vor Adjectiven und Partikeln ein כ voranzusetzen, von מדומה „vorgestellt“ כמדומה; von סבר, סבור „in der Meinung“ כסבור, von אפי = פני gebildet לפי = לאפי vor, davon die Form כלפי. Auch נגד, כנגד. Daher die Form כל עמת. Es ist daher als ein einziges Wort anzusehen.

20. ממון statt בהמון, Geld s. Comment. S. 85.

21. מסכן arm, unglücklich, kommt nur in Koh. 4 mal vor. Denn das Wort מִסְכֵּנוּת Deuter. 8, 9 wird von Lexikographen u. Erkll. irrthümlich von dieser W. abgeleitet; es ist vielmehr identisch mit מִסְכְּנוֹת „Vorrath, Speicher.“ Noch ist es nicht gelöst, ob מסכן semitisch ist; es kommt allerdings auch im Arab. u. Aramäischen vor, aber eben so in allen romanischen Sprachen und im Persischen. Ist *mesquino* den Romanen aus dem Oriente zugekommen oder umgekehrt?

22. מתנה VII, 7 Geduld. Es ist bereits in Comment. (S. 93) angegeben, dass der Midrasch gelesen hat מתונה und

zwar ausdrücklich — und mit der nöthigen Erklärung auf Mose bezogen: ויאבד את לב מתנה מתונה כתיב אלו היה משה מתון היה נצל אלא שתקניטו והקפידו אותו . . . ולא סבל. Dieses W. kommt auch im Chald. und Syrischen in der Bedeutung מתון geduldig, als Verb. המתן geduldig warten; sy. אתמתן „zaudern, spät kommen.“ מתינא *tolerans.*

23. נגד gegen, wider (im feindlichen Sinne). Diese Bedeutung haben die Lexikographen übergangen. Daher haben sie IV, 12 u. VI, 8 nicht verstanden. Im Neuhebr. hat es entschieden diese Bedeutung, z. B. יש לך בטלים הרבה כנגדך (Abot 4, 10). In diesem Idiome nehmen Partikeln und adverbiale Adjective das mildernde כ an (cf. כלעמת); daher כנגד statt נגד; diesen Umstand hat Gesenius bei der Erläuterung der Präp. נגד übersehen (Thes. II 847 a).

24. סכן Niphal יִסָּכֶן sich gefährden X, 9. So geben es sämmtliche Versionen wieder. Diese Bedeutung des W. haben die Lexikogr. und Ausll. nicht recht unterbringen können. Im Neuhebr. heisst סכנה Gefahr, öfters in der Mischnah-Literatur. Auch ausser Koh. kommt das Wort in dieser Bedeutung vor: ψ. 139, 3. כל דרכי הסכנתה ist parallel zum ersten Hemistich; ארחי ורבעי זרית, „meinen Weg und mein Lager hast du eingeengt und alle meine Wege gefährdet.“ So geben es auch die aramäischen Verss. wieder. Targ. אסכינתא; Pes. עכבת. Auch Num. 22, 30 ההסכן הסכנתי ist in diesem Sinne zu verstehen: „habe ich mich je in Gefahr begeben?“ Die Grundbedeutung d. W. ist allerdings nicht zu ermitteln.

25. עדן, עדנה, noch, neuhebr. für עוד IV, 2, 3.

26. על דברת wegen (weil), neuhebr. Form für על דבר sowohl mit St. constr. wie mit אשר, Koh. III, 18; VII, 14, VIII, 2. wie Daniel 2, 30; 4, 14 (עד für על). על דברתי ψ. 110, 4 muss nothwendiger Weise ebenso genommen werden entweder als poetische Form für דברת oder als gleich למעני, meinetwegen. Falsch ist jedenfalls die griechische und syrische Version *κατὰ τάξιν* ברמותא (*κατὰ τὴν ὁμοιότητα* wie der Verf. des Hebräerbriefes es übersetzt 7, 15).

27. עֹלַם (oder vielleicht עֱלֶם) Unwissenheit, Unkunde. Nur diesen Sinn kann der schwierige Vs. III, 11

haben: גם את העלם נתן בלבם. Ein Talmudlehrer hat diese Bedeutung richtig erkannt: אמר ר׳ אחווה בריה דר׳ זירא: הָעֱלֵם. הולעם מהם שם המפורש. „Es ist ihnen verborgen, unbekannt geblieben der geheimnissvolle Gottesname“ (Midrasch Koh. z. St.). Auch das Targum übersetzt das Wort durch כסי, verbergen. אוף ית שמא כסי מנהון . . . ואוף יום מיתא כסי מנהון. Es stammt vom Verb. עלם, Niphal נעלם, Hiph. העלם. Sämmtliche andere Erklärungen passen nicht zu diesem Verse: „die Welt hat er ins Herz gegeben.“ (Vulgata, Luther, Umbreit, Ewald und Andere); „Den Weltsinn, Liebe zur Welt“ (Mendelssohn, Gesenius, Knobel); „Weltweisheit, Verstand,“ etwa gleich dem Arab. علم *scientia* (Garb, Spohn, Hitzig); „Ewigkeit“ (viele Ausl. zuletzt auch Zöckler). — Wenn übrigens Zöckler behauptet, dass in der Bibel das W. עולם niemals die Bed. „Welt“ habe, so irrt er. Ps. 89, 3 עולם חסד יבנה kann nur bedeuten, „die Welt ist durch Liebe erbaut, geschaffen“ — Parall. שמים תכין אמונתך; vielleicht auch Ps. 66, 6. משל בגבורתו עולם, „der mit seiner Macht die Welt beherrscht.“ Nur in Koh. in unserem Vs. passt diese Bedeutung eben so wenig wie die übrigen, weil der darauf folgende Causalsatz unverständlich bliebe.

28. ענין Geschäft, Angelegenheit, dah. Thätigkeit, Geschäftigkeit. Dieses W., das ausser in unserem Buche (8 mal) sonst in der Bibel nicht vorkommt, ist von den Lexicographen und Exegeten vollständig verkannt worden. Es stammt zunächst keinesweges von der Wurzel עָנָר, wovon Hiphil נענה und Piel עַנֵּה, welches dem arabischen عنى entspricht, vielmehr hat es mit dem arabischen غنى Verwandtschaft, I mit ب construirt *occurrere*, entgegenkommen, II *laudare, canere carmen.* Die Concordanzen und Lexica haben irrthümlich die zwei verschiedenen Stämme und ihre Derivata unter einander geworfen. ענר bedeutet ursprünglich „entgegenkommen, antworten“, wozu immer zwei gehören; dann „einen Wettgesang anstimmen“, und allgemein „singen, besingen“, ein „Lied anstimmen, loben, preisen.“ Das Subst. ענין hat eine ganze Reihe von Bedeutungen durchgemacht, ehe es die des einfachen Geschäfts angenommen hat. Im Syr. bedeutet

ענינא noch *confabulatio, sermo, responsum*, etwa = dem hebr. מַעֲנֶה. Im Neuhebräischen der Mischnah-Sprache bedeutet ענין „der Gegenstand der Unterredung, der Debatte im Lehrhause, das vorliegende Thema“, eigentlich „das untereinander Besprochene“. In der Tosifta Synhedrin c. VII kommt ein ganzer Passus vor über die Debatten im Lehrhause oder die Berathung in einem legislatorischen Körper, eine Art Geschäftsordnung: השואל כענין והשואל שלא כענין, משיבין את השואל כענין, והשואל שלא כענין צריך שיאמר שלא כענין שאלתי, דברי ר׳ מאיר׳ וחכמים אומרים אין צריך, שכל התורה ענין אחד׳ ענין ושאינו ענין נזקקין לענין. „Wirft Jemand eine Frage auf, die zur Debatte, zur Sache gehört, und ein Anderer etwas, was nicht dazu gehört, so erwiedert man dem, der zur Sache gefragt; der andere muss bemerken, ich habe ein fremdes Thema berührt, so die Ansicht R. Meïrs. Die übrigen Weisen dagegen nehmen an: die ganze Thora (sämmtliche Gesetze des Pentateuches) sei ein einziges Thema. Indessen lässt man sich nur auf den Gegenstand der Berathung ein.“ In der Mischnah Abot v. 7 heisst es: ein Verständiger pflegt nur das zur Sache Gehörige zu fragen: חכם · · · שואל כענין. — Ferner heisst ענין das „Thema, der Textinhalt eines pentateuchischen Gesetzes“, „der Context“. Die zwölfte Interpretationsregel R. Ismael's lautet: דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו. „Eine Bestimmung, die man aus dem Contexte ableiten kann.“ In demselben Sinne lautet die 9. und 10 Regel R. Ismael's טעון אחר שהוא כענינו und שלא כענינו, d. h. Text- oder Thema-gemäss und nicht -gemäss. ענין bedeutet auch noch sinngemässe Beziehung. Die merkwürdige 20. Regel unter den 32 Interpretationsregeln des R. Eleasar, Sohnes des R. José Galili, lautet: מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו. Wenn ein Wort in der Schrift vorkommt, welches im betreffenden Context keinen passenden Sinn giebt, aber es hat in Verbindung mit einem anderen einen Sinn. — Ebenso kommt häufig im Talmud vor אם ענין אינו לזה תניהו ענין לאחר. Wenn der Sinn hier nicht passt, übertrage ihn auf ein Anderes. כענין ist durch den häufigen Gebrauch fast zu einer Partikel herabgedrückt: כענין שנאמר „so wie es

heisst in der Schrift", d. h. gemäss dem Schrifttexte. Alle diese Bedeutungen lassen sich lediglich auf die Grundbedeutung ענה, *confabulari* zurückführen, aber keinesweges auf die von *laborem impendere.* —

Uebertragen von Wort auf Sache bedeutet ענין in der talmudischen Literatur das vorliegende Geschäft, sehr häufig עסוקין באותו ענין (cfr. Gittin p. 18 a), „sie sind mit derselben Sache, demselben Geschäft beschäftigt." Und in diesem Sinne wird es in K. gebraucht. Das Verbum לענות, das zweimal dabei vorkommt, muss in demselben Sinne als Denominativ genommen werden, es sei denn, dass man sich entschliesst לֵעָנוֹת בו Niphal zu vokalisiren. Jedenfalls giebt Ewald das Nomen ענין durchweg falsch mit „Qual" wieder. Diese Uebersetzung erscheint wahrhaft absurd in Vers II, 23 וכעס ענינו. — Uebrigens hat das W. ענין im Syrischen eine noch weitere Bedeutung. Hier bedeutet es auch *familiaritas, consuetudo*, „Umgang, Vertrautheit" von dem Umstande dass zwei, die sich häufig mit einander unterreden, vertraut sind. Von dem Umstande des responsorischen Singens im Cultus bedeutet es auch „Liturgie."— Im Chald. dagegen hat es nur die im Hebr. angegebene Bedeutung, (vergl. Levy chald. Lexicon s. v.).

29. עקר, ausreissen. Im Althebr. bedeutet es lediglich „den Thieren die Sehnen durchschneiden", *νευροκοπεῖν*, gleich dem Arab. عقر. Selbst in Zephania 2, 4. עקרון תֵּעָקֵר (paronomasirend) braucht es noch nicht zu bedeuten: „zerstört werden", sondern kann von עָקָר abgeleitet werden, „wird unfruchtbar gemacht werden." Erst im Syr. und Chald. bedeutet das Verb. „ausreissen, zerstören", wie es scheint von עיקר, Syr. ܥܩܪܐ „der Stamm oder die Wurzel", also עקר die „Wurzel ausreissen." Man hat mit Unrecht diese Wurzeln zusammengeworfen. Im Althebr. heisst der Stamm עקר wie im Arabischen „unfruchtbar sein" und „die Sehnen durchschneiden", und dazu kommt neuhebr. ein neuer Stamm עקר „zerstören" hinzu.

30. עצב Niphal יֵעָצֵב sich verwunden. Obwohl sämmtliche Erkll. den Sinn dieses W. richtig wiedergeben, hat doch keiner von ihnen die Etymologie eruirt; sie scheinen

sämmtlich an עֶצֶב Schmerz zu denken. Aber nicht davon kommt es her, sondern von בצע = פצע verwunden: Joel. 2, 8 ובעד השלח יפלו ולא יבצעו: Hiob 6, 9 יתר ידו ויבצעני. Noch weniger haben die Ausll. beachtet, dass בצע in diesem Sinne transponirt vorkommt = עצב. ψ. 147, 3 ומחבש לעצבותם „er verbindet ihre Wunden" = בצעותם = פצעיהם; Jes. 50, 11 למעצבה תשכבון „zur Verwundung werdet ihr euch niederlegen."

31. פרדס Paradies II, 8 notorisch ein persisches Wort, das nur noch Nehemia u. Hohl. vorkommt.

32. פֵּשֶׁר Lösung, Ausgleichung VIII, 8. Mit diesem Worte haben es sich die hebr. Lexikographen und Ausll. leicht gemacht, indem sie es mit פתר zusammenwürfelten. Auffallend war Einigen allerdings die Erscheinung, dass gerade bei diesem Worte ein seltsames Lautwechsel-Gesetz eingetreten sein soll. Während das Aramäische in der Regel den *Sch*-Laut in ת verhärtet, soll hier das ת in *Sch* erweicht sein. Es ist aber ein eigener Stamm mit einer eigenen Bedeutung. Schon im Syrischen hat פשירא die Bedeutung „lauwarm". Apokalypse 3, 16 ist das Griechische *χλιαρὸς* mit פשירא wiedergegeben. In demselben Idiome bedeutet das Verb. פשר „flüssig machen, auflösen". Wenn das Wort hier auch den Begriff *explicare, interpretari* hat, wie auch im Arabischen, so ist das lediglich auf Transposition von פרש zurückzuführen, welches allerdings *explicare* bedeutet. Im Mischnah-Idiome bedeutet es entschieden „lau". מים פושרין „lauwarmes Wasser" הפשר „lau machen" (vergl. Levy chald. Lex. s. v.); daher auch im Kal auflösen und wiederkäuen, die Speise auflösen. Davon kommt aber פשרה: Lösung, Ausgleichung von Parteien (Tosifta Synhedrin I, babyl. Synhedrin p. 5. a.) יפה כח פשרה מכח דין, „Ausgleichung ist besser als strenges Recht." In dieser Bedeutung ist hier פֵּשֶׁר gebraucht.

33. פתגם Urtheilsspruch VIII, 11 nur hier, Esther einmal, in chaldäischen Sätzen Esra 4 mal u. Daniel 2 mal. Auch im Syrischen kommt es vor in der Bedeutung Wort, Urtheilsspruch, Art und Weise. Dass das Wort griechischen Ursprungs ist, lässt sich nicht abweisen (s. o. S.181); der

alte Streit jedoch, ob es *φθέγμα* oder *ἐπίταγμα* entspricht' lässt sich vielleicht durch die Orthographie entscheiden, da das ת eher dem griechischen *ϑ* entspricht. Freilich hat das griechische *φθέγμα* nicht die Bedeutungen, welche das פתגם in der Bibel, im Syrischen und Chaldäischen angenommen hat; aber da es dem Orient durch das Medium der Macedonier zugekommen ist, so ist es möglich, dass diese bereits ihm eine andere Bedeutung gegeben hatten.

34. קלקל verderben X, 10. Im Sinne von „schleudern" ist es entschieden Ez. 21, 26 und Jeremia 4, 24 התקלקלו „zerschleudert". Auch die arabische Wurzel قلقل hat dieselbe Bedeutung, zum Theil auch im Syrischen. Im Mischnah-Idiome und im Aramäischen bedeutet es auch „verderben, zerstören" im Gegensatz von תקן. Diese Bedeutung kann von der ersteren abgeleitet sein, nämlich schleudern mit Heftigkeit, im Affekt, demnach „zerstören, verderben."

35. ראה sehen, und geniessen. Dass ראה für רוה, in der Bedeutung „sich am Wasser laben, erquicken," steht, haben Lexikographen und Ausll. übersehen und dadurch viele Verse in Koh. missverstanden. Zuerst der Beweis, dass ראה öfters für רוה steht. Hiob 10, 15. שבע קלון וראה עניי statt ורוה עניי; ohne diese Erklärung bleibt der Vs. unverständlich. Das. 20, 17: אל ירא בפלגות נהרי נחלי דבש, „er soll sich nicht sättigen", ירא für ירוה oder ירו. — *ψ*. 60, 5: הראיתה עמך קשות השקיתנו יין תרעלה, wo unzweifelhaft הראיתה für הרויתה zu nehmen ist, parallel zu השקיתה. Jes. 53, 11: מעמל נפשו יראה ישבע, wo יראה keinen Sinn giebt, wenn man es nicht = ירוה nimmt, entsprechend dem ישבע. Es ist ein emphatischer Satz. Denn שבע wird von Speisen und רוה von Trank gebraucht. Was nun Koh. betrifft, so sind mehrere Verse nur durch diese Voraussetzung, dass ראה für רוה steht, zu erklären. II, 24 והראה את נפשו טוב giebt einen schlechten Sinn, wenn man es nicht durch והרוה erklärt „und sättigt seinen Leib mit Gutem." Es entspricht dem אכל ושתה. Ist dem so, dann kann man füglich ולראות טובה V, 17, in Verbindung mit essen und trinken, auch nicht anders nehmen als „das Gute zu geniessen, sich an dem Guten zu sätti-

gen", und eben so II, 1 וראה בטוב „das Gute, Glück zu geniessen." ראה חיים IX, 9 übersetzte Symmachos taktvoll *ἀπόλαυσον ζωῆς* „geniesse das Leben". Wie kann man שנה בעיניו איננו רֹאֶה VIII, 16 anders nehmen, als: „er geniesst in seinen Augen keinen Schlaf"? Wunderlich wäre es, den Schlaf zu sehen! III, 13 kommt wieder vor ראה טוב in Verbindung mit אכל, שתה, was wiederum nur „geniessen" bedeuten kann, und eben so VI, 6 וטובה לא ראה als Wiederholung von das. VI. 3. ונפשו לא תשבע מן הטובה. Demgemäss muss nothwendiger Weise in dem vielfach ventilirten Verse ולעשות טוב III, 12 in ולראות טוב oder ולרוות טוב emendirt werden, wodurch die Schwierigkeit über die Tendenz des Buches wegfällt (vergl. Comment. S. 71). Ueber ראה „einsehen, erkennen" s. o. S. 182.

36. רעות רוח, רעיון רוח, Jagen nach Wind, eitles oder thörichtes Beginnen, kommt nur hier vor. Die Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein; gleichwohl haben die Ausll. bis auf den jüngsten herab es ungenau durch: „windiges Streben" wiedergegeben. Die beiden Verse Hosea. 12, 2 אפרים רעה רוח ורדף קדים und Jes. 44, 20 רעה אפר, „Staub nachjagen" geben den sichersten Anhalt dazu. Die Nüance in dem Begriff רעה giebt diese Bedeutung. Im Begriff „weiden" liegt auch „der Heerde nachgehen, nachfolgen", und diese Bedeutung hat das Verbum entschieden: רעה זונות (Spr. 29, 3) „Buhldirnen nachgehen"; רעה כסילים und רעה זוללים (das. 13, 20; 28, 7) „Thoren, Prassern nachlaufen". Jerem. 17, 16 ואני לא אצתי מרעה אחריך, „ich habe mich nicht gedrängt, dir nachzugehen." — Statt der Infinitiv-Form רעות רוח steht in demselben Sinne das substantivirte רעיון רוח. —

Dagegen hat רעיון לבו II, 22 eine ganz andere etymologische Basis. רעה ist die aramäische Form von רצה, wie bekanntlich das צ im Aramäischen ע lautet. Dadurch erhielt im Aramäischen das Verbum רעה gleich רצה, צבא den Begriff wollen und denken. Daher im Syrischen רֶצְיָנָא רֶעְיָן und im Chald. רעינא und רעיונא gleich צבינא Wille, Gedanke, mit allen Nebenbedeutungen, die darauf zurückzuführen sind. In der Bibel kommt diese Bedeutung ausser hier רעיון לבו noch vor ψ. 139, 2. בנתה לרעי מרחוק, vielleicht auch

das. V. 17. Die Ausleger haben diese Homonyma רעיון nicht von einander unterschieden und רעיון לב mit רעיון רוח zusammengewürfelt.

37. רקד, tanzen. Im Althebr. bedeutet es lediglich springen von Thieren, Widdern, Waldteufeln, Heuschrecken. Im Aramäischen dagegen nur „tanzen"; für springen dagegen wird קפץ gebraucht, und geradezu von רקד unterschieden (s. Levy chald. Lexicon II, 425). Bemerkenswerth ist, dass die junge Chronik die althebr. Verba מפזז ומכרכר (Samuel II, 6, 16) mit מרקד vertauscht, (I, 15, 29).

38. שִׂדָּה s. ob. S. 183.

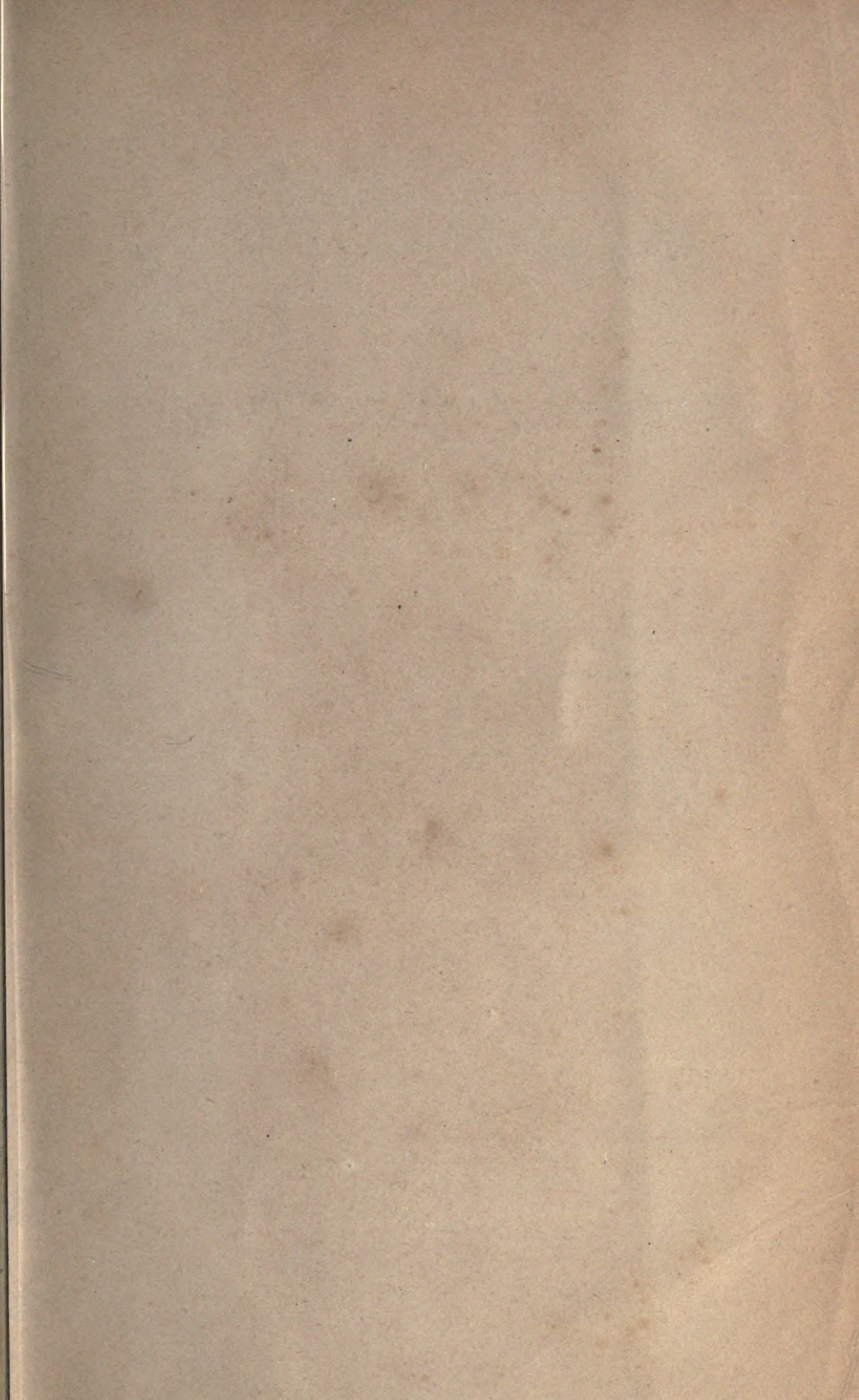
39. שחרות, Schwarzköpfigkeit, Mannesalter XI, 10, vielleicht noch 2 mal (vergl. Commentar S. 132). Herzfeld hat richtig die Ansicht derer widerlegt, welche das W. von שחר „Morgenröthe" ableiten. Es kommt vielmehr von שחור „schwarz" her. שחורי ראש „Schwarzhaarige" wird im Neuhebr. für Männer im Gegensatz zu hellhaarigen Kindern und auch Frauen gebraucht, deren Haar nicht gesehen wurde (T. Nedarim III.) הנודר משחורי ראש . . . מותר בנשים וקטנים שאין נקראין שחורי הראש אלא אנשים: Wer ein Gelübde thut, von Schwarzköpfigen nichts zu geniessen, darf von Frauen und Kindern geniessen, denn nur Männer werden so bezeichnet. Midrasch zu Genesis N. 59: ר׳ מאיר אזל לממלא ראי אותן כלן שחורי ראש. R. Meïr sah in der Stadt Mamala lauter Schwarzköpfe, lauter Männer und keine Greise. Auch בן תשחורת Midrasch zu Threni 2, 11 kann im Zusammenhange nur „ein mannbarer Sohn" bedeuten.

40. שליט Beamter, Magistrat. Der Stamm und auch die Nominalform ist zwar alt; aber in Kohelet hat das Wort doch eine andere concrete Bedeutung. Im Mischnah-Idiome bedeutet שלטון der römische Herrscher in Syrien (Babli Kiduschin II), שלטון שבסוריא (in der Parallst. Adojot VII, 7 steht dafür טפסר) und auch an anderen Stellen; aber es bedeutet auch ein Municipal-Beamter (Kiduschin III על מנת שאדבר עליך לשלטון), „dass ich deinetwegen ein gutes Wort bei dem Beamten einlegen werde." Vergl. o. S. 184.

41. תקן Kal gerade machen, I, 15, VII, 13, Piel XII, 9 schön gestalten. Obwohl dieses W. in derselben Bedeu-

tung auch im Arabischen wie im Aramäischen und Neuhebr. vorkommt: *aedificavit, artificiose fecit, firme, bene ac solide tractavit negotium,* so kommt es im Althebr. doch nicht vor, es sei denn Ps. 75, 4 in einer anderen Orthographie אנכי תכנתי עמודיה = תקנתי, aber eben dadurch verräth sich dieser Ps. als jung. Auch den Arabern scheint das W. erst durch das Medium des Aramäischen zugekommen zu sein. Dass das Wort nicht mit תכן des Althebr. zusammenhängt, springt in die Augen, obwohl Gesenius und viele Andere Beide zusammengewürfelt haben. תכן bedeutet im Kal und Piel „zählen, messen und wägen“ also „genau bestimmen“. Daher auch metaphorisch לב, תכן רוח, den Geist, das Herz bestimmen gleich חקר; auch Piel תכן רוח ה׳, Gottes Geist bestimmen, ergründen. Im Niphal: I Samuel 2, 3 ולו נתכנו עלילות „von ihm sind zugemessen, bestimmt die Thaten“. In Ezech. 8 mal im Niphal mit דרך „den Weg, das Verfahren geregelt.“ תכנית Ezech. 43, 10 hat auch noch dieselbe Bedeutung wie das. 11 תכונה „Bestimmung, Mass.“ Dagegen steht wohl חותם תכנית das. 28, 12 gleich תכלית = מכלל יופי, כליל יופי, auch כליל „vollendet, schön.“ — תקן dagegen bedeutet nur „feststellen, bauen, gerade, gut, schön und zweckmässig machen“. Daher im Neuheb. תקן u. התקין ein Gesetz feststellen, eine zweckmässige Vorkehrung treffen, um einem Fehler und Missbrauch vorzubeugen, „besser machen, ausbessern“ daher תִקֵּן „schön machen, bilden.“ תקן משלים „schöne Sprüche machen.“

Buchdruckerei von W. Drugulin in Leipzig.



Cf Graetz Monatsschr. 1885, 74f

Über Kohelet, Ewald, Jahrb. III, 121f



